PIERRE MANENT

Istoria intelectuală a liberalismului

POLIS

HUMANITAS

POLIS

Colecție coordonată de
CRISTIAN PREDA

PIERRE MANENT (n. 1949) este conferențiar la Collège de France. Discipol al lui Raymond Aron, este redactor-șef al revistei *Commentaire*, înființată de ilustrul său maestru — unul din rarele cercuri intelectuale franceze în care gîndirea liberală nu a fost afectată de derivele stîngii. A publicat numeroase studii și articole, are o intensă activitate în cadrul colocviilor și congreselor.
Cărți: *Naissances de la politique moderne* (1977); *Tocqueville et la nature de la démocratie* (1982); *Les Libéraux* (antologie în două volume, cu introducere și comentarii, 1986); *Histoire intellectuelle du libéralisme* (1987). Prin acestea două din urmă, Pierre Manent s-a impus ca una dintre cele mai proeminente autorități mondiale în problematica liberalismului. Pregătește o sinteză de filozofie politică.

PIERRE MANENT

Istoria intelectuală a liberalismului

ZECE LECȚII

Traducere de
MONA ANTOHI și SORIN ANTOHI

Prefață de
SORIN ANTOHI

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta seriei
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
MANENT, PIERRE
Istoria intelectuală a liberalismului / Pierre Manent; trad.: Mona și Sorin Antohi; pref.: Sorin Antohi. – București: Humanitas, 2003
ISBN 973-50-0375-9

I. Antohi, Mona (trad.)
II. Antohi, Sorin (trad.; pref.)

32.01(4)

PIERRE MANENT
HISTOIRE INTELLECTUELLE DU LIBÉRALISME
Calmann-Lévy/Pluriel, 1987
© Calmann-Lévy, 1987

© HUMANITAS, 2003, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-50-0375-9

Introducere

Anii '80 au marcat în Europa refluxul ideologiilor socialiste occidentale și s-au încheiat cu falimentul generalizat al regimurilor comuniste din Est. Dacă experiența istorică a „socialismului real" nu ne-a lăsat moștenire decît un haos din care se iese prin suferințe comparabile cu cele ale intrării, eșecul socialismelor occidentale eliberează un important spațiu al vieții publice democratice, pentru care candidează cu mari șanse liberalismul. Chiar în Franța, interesul pentru liberalism este în creștere accelerată, în condițiile în care o parte a clasei politice își propune să-și scoată în sfîrșit electoratul, și poate chiar țara întreagă, din mișcarea de pendul ai cărei poli sînt cel mai dogmatic comunism occidental și, respectiv, una din mișcările de dreapta cele mai insidioase.

Revirimentul interesului pentru liberalism nu poate decît să stimuleze producția științifică dedicată celei mai onorabile doctrine politice apărute pe continentul nostru. Bineînțeles, lucrările dedicate subiectului umpleau deja lungi rafturi de bibliotecă, dar noua generație liberală trebuia să-și definească, asemeni celor care o precedaseră, opțiunile și accentele. Cred că această provocare intelectuală a generat mai multe răspunsuri notabile, dar puține opere cu adevărat înnoitoare. Despre două dintre acestea din urmă va fi vorba în continuare: *Histoire intellectuelle du libéralisme* (Calmann-Lévy/Pluriel, 1987), prezentată acum publicului nostru, și *Les Libéraux* (Hachette/Pluriel, 1986,

două volume) apărute sub semnătura lui Pierre Manent și devenite rapid clasice.

Pierre Manent, născut în 1949, se numără de mulți ani printre cei mai valoroși exegeți ai politicii moderne. Pe lîngă cele două cărți menționate, el a mai publicat *Naissance de la politique moderne* (Payot, 1977), *Tocqueville et la nature de la démocratie* (Julliard, 1982), numeroase studii și articole. A fost discipolul lui Raymond Aron și este redactorul-șef al revistei *Commentaire*, una dintre cele mai prestigioase publicații franceze, înființată de ilustrul său maestru. De asemenea, Pierre Manent este conferențiar la Collège de France, participă la seminarul de cercetare al lui Alain Besançon de la Școala de Înalte Studii în Științe Sociale, animă numeroase conferințe și colocvii de filozofie politică.

Perspectiva din care Manent reconstruiește genealogia liberalismului e șocantă; el își propune să demonstreze, împotriva unui clișeu tenace, că nu avem de-a face cu o doctrină preponderent economică, nici măcar cu una dominată de combinația celor două invenții liberale — guvernul reprezentativ și economia de piață. *Istoria intelectuală a liberalismului* e construită pe o teză neașteptată: ceea ce este central în constituirea liberalismului nu este economia, ci problema religioasă; provocarea era în fond evidentă din titlu, fiindcă a face istoria intelectuală a liberalismului înseamnă deja a polemiza cu interpretarea sa economistă. Aceeași polemică este alimentată de temele celor „zece lecții" (un subtitlu cu multe conotații ambigue): problema teologico-politică; Machiavelli și fecunditatea răului; Hobbes și noua artă politică; Locke, munca și proprietatea; Montesquieu și separația puterilor; Rousseau critic al liberalismului; liberalismul după Revoluția franceză; Benjamin Constant și liberalismul de opoziție; François Guizot și liberalismul de guvernămînt; Tocqueville și liberalismul în fața democrației. Cea mai notabilă prezență este fără îndoială Machia-

velli, recuperat întîia dată convingător pentru genealogia liberalismului de Pierre Manent; autorul *Principelui*, deși este orice altceva decît un liberal, a inaugurat, la începutul secolului al XVI-lea, o gîndire a politicului în afara referinței divine, în afara oricărei transcendențe în genere. Cele mai notabile absențe din galeria înaintașilor liberali sînt englezii și scoțienii: Adam Smith, Bentham, John Stuart Mill. Pentru a le face dreptate, Manent îi include în a doua carte în discuție, *Liberalii*, antologie în două volume ce cuprinde o remarcabilă selecție de texte, unele adesea neglijate, o sinteză introductivă care ar merita reluată în enciclopedii, ca și prezentările autorilor. În fond, istoria și antologia sînt complementare; dacă radicalismul selecției din istorie e atenuat de mai cuprinzătoarea antologie, aceasta din urmă, la rîndul ei, produce dovezi greu de respins pentru tezele eretice ale celei dintîi.

Să revenim la teza centrală. Potrivit lui Pierre Manent, liberalismul s-a născut în Europa occidentală a secolului al XVI-lea, care ieșea din epuizantele războaie religioase doar pentru a rămîne, multă vreme, în fața unei probleme teologico-politice vitale: edificarea unui stat neutru — dacă nu tolerant —, a unei forme politice fără opinie. Era o primă încercare substanțială de a construi un stat post-ideologic, arbitru și garant al unei societăți autoinstituite. Occidentul secolelor al XVI-lea–al XVIII-lea asista de altfel la o criză instituțională și de conștiință fără precedent: în esență, e vorba de o dispută pentru teritoriul creat chiar de Biserică între spațiul spiritual dedicat lui Dumnezeu și spațiul temporal dedicat Cezarului. Ambiguitatea Bisericii, care afirma că împărăția ei nu aparține acestei lumi doar pentru a se amesteca în treburile cetății în numele mandatului său divin — mîntuirea —, provocase o falie în plin centrul societăților europene. Din această falie s-a născut liberalismul, ca revendicare a libertății de conștiință, exigență a sta-

tului neutru, conceptualizare și regularizare a pieței economice[1].

În această lumină, înțelegem mai bine apariția lui Machiavelli în patristica liberală: Florentinul, distanțîndu-se de aristotelismul medieval (care subordona binele public, administrat de regi, unui bine mai înalt, definit și orînduit de Biserică), a spus că binele politic (o putere stabilă și tare) se întemeiază pe rău. În consecință, nu numai că subordonarea binelui public mai binelui creștin trebuie abolită, dar orice intervenție a Bisericii în treburile cetății trebuie oprită, fiindcă insistența fanatică pentru bine compromite alchimia politicului: transmutarea răului individual în bine comun. Istoria ideilor politice avea să mai cunoască formulări ale malignității umane, lăsînd pînă azi teza inversă demagogilor, dictatorilor și populiștilor. Pentru a nu aminti decît cîteva: Hobbes denunță la om o repulsie instinctivă față de cooperare, admițînd că doar panica îl pune în mișcare pe individ; Locke atribuie aceeași funcție mobilizatoare foamei atavice; Rousseau însuși, prin distincția om special — om natural, lasă intactă malignitatea înnăscută a omului; în sfîrșit, pe acest postulat se articulează întreaga tradiție a constituționalismului american.

Așadar, începusem prin a pune problema unei cetăți autonome, și iată că ajungem la cetățeanul ei. Nimic surprinzător: platonizanții au constatat că *Republica* nu e altceva decît o utopie interioară (interpretare dată la noi de Constantin Noica), fiindcă descrierea cetății tematizează și reprezintă o problematică individuală. Problema libera-

---

[1] Liberalismul ca soluție dinamică a problemei teologico-politice: iată o bună temă de reflecție în Estul ortodox, unde Biserica nu propune un spațiu terț — civic, să-l numim — între spațiul spiritual și spațiul temporal, ci se concentrează pe fuziunea acestora două prin *symphonia*. Rafinînd: cum se instituie liberalismul în Estul ortodox, dacă aici Biserica nu abandonează rezolvarea bizantină a teologico-politicului?

lismului, tradusă în acești termeni, devine refacerea corpului social pornind de la individul democratic, o ființă reinstituită *ex nihilo*, autonomă, liberă, sprijinită numai pe propria sa judecată. Am văzut mai înainte cum primii corifei liberali reduceau individul la cîteva elemente minime, care garantează egalitatea. Dar obținem astfel o persoană egală nu doar cu ceilalți, ci etern egală cu sine, cu alte cuvinte nulă; nulitatea omului liber, fără soluția creștină — legarea insului neînsemnat, prin grația divină, de principiul universal al ființelor —, inaugurează un pustiu antropologic, străbătut de abstracțiuni identice, mereu juxtapuse, niciodată legate.

În consecință, „proiectul liberal" își are originea într-un paradox: el întemeiază legitimitatea politică pe drepturile individului, dar acesta nu există niciodată ca atare, ci e produsul și producătorul altor indivizi, de care e legat prin familie, profesiune, naționalitate etc.; așadar, fapt excelent observat de Tocqueville, politica liberală trebuie să înceapă prin restabilirea egalității naturale dintre indivizi, prin smulgerea lor din rețeaua de influențe și dependențe în care sînt prinși, cu riscul de a-i îndepărta definitiv de libertatea pe care o promite. Pe de altă parte, nici unul din elementele sistemului liberal nu este automat sau durabil: libertatea de conștiință trebuie garantată de stat, neutralitatea statului atîrnă de respectarea unor reguli, afirmarea individului cere un regim reprezentativ, piața trebuie reglată juridic în așa fel încît confruntările de interese să intre într-un joc echitabil. Dar cum poate fi găsit — sau, și mai greu: instituit, păstrat — raportul just între libertate și lege? Și, la urma urmei, există un asemenea raport? Tribulațiile Europei est-centrale sugerează un răspuns negativ; dar și Occidentul cunoaște excesele: neoliberalismul abstract, trecut complet de partea societății civile, sau socialismul diri-

jist, complet de partea legii. Hotărît lucru, utopia liberală nu e posibilă![2]

Pierre Manent este printre intelectualii care au înțeles foarte bine asta. El își păstrează însă luciditatea și, departe de a căuta depășirea impasului liberal prin opțiunea pentru o utopie sau prin orbire, rămîne să contemple limitele și fragilitatea liberalismului, afirmîndu-i în același timp valorile, dintr-o perspectivă filozofică mai înaltă și, simultan, mai realistă. Este marele merit al analizelor și demonstrațiilor sale: replasînd liberalismul și politica liberală în condițiile lor generale de posibilitate, el le contemplă stoic eșecurile. În compania marilor spirite ale politicii europene, Pierre Manent a putut înțelege că mai binele este dușmanul binelui.

În fine, cele două cărți în discuție au și o semnificație politică specific franceză, dar nu mai puțin instructivă pentru alte țări, poate chiar pentru cele ce au redescoperit de curînd democrația. Succesele electorale ale socialismului francez — alegerile regionale și sondajele de opinie arată însă un pronunțat declin în anii '90 — i-au făcut pe mulți politicieni liberali să propună o contra-ideologie, un fel de anti-socialism. Prin aceasta, opinia publică începuse să creadă că liberalismul este un refuz, o negație, în orice caz un fenomen secund, o replică — la socialism. Nimic mai fals! Istoria liberalismului datorată lui Pierre Manent clarifică memorabil chestiunea, care nu este doar una de prioritate temporală, ci și de diferențiere între un principiu activ și unul pasiv: socialismul s-a constituit ca reacție la principalele teme ale tradiției liberale; ca doctrină și ca sistem,

---

[2] Pentru o schiță a discuției utopiei liberale, vezi Sorin Antohi, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, Editura Științifică, 1991, pp. 53–55. Dar tendința de a face și din liberalism o utopie e oarecum endemică la inteligheńțiile est-europene; de aici și enormitatea unor încercări de a face din cîte un mare liberal (din Tocqueville, mai ales) un anti-Marx.

el nu poate subzista decît parazitînd liberalismul. Naivitatea lui John Stuart Mill de a crede că socialismul e pasul care desăvîrșește liberalismul nu mai e astăzi cu putință.

SORIN ANTOHI

Cuvînt înainte

Îmi propun în acest eseu să prezint marile linii sau momentele decisive ale istoriei liberalismului, care constituie curentul prim și principal și, ca să zic așa, basul continuu al politicii moderne, cea a Europei și a Occidentului de vreo trei secole încoace. A trebuit deci să schițez în prealabil o interpretare a istoriei europene de dinainte de liberalism, singurul mod, după mine, de a face inteligibilă dezvoltarea liberală. Cititorul va găsi așadar în aceste pagini nu o istorie politică a Europei, desigur, ci, dacă pot spune așa, o machetă a acestei istorii, un tablou al articulațiilor sale majore. Mi-am luat drept călăuze cîteva din operele principale ale filozofiei politice, de la Machiavelli la Tocqueville. Într-adevăr, istoria filozofiei politice este aceea care mi se pare că aduce cea mai multă lumină asupra desfășurării istoriei noastre, asupra naturii regimului nostru politic.

Cea mai fugară privire evidențiază o trăsătură centrală și neobișnuită a situației noastre istorice: gîndirea politică și viața politică sînt, în epoca modernă, legate printr-o legătură directă și intimă. Fapt inedit. Putem povesti istoria politică a Greciei sau a Romei fără să facem apel la „idei" sau „doctrine". Tucidide, în lucrarea sa despre războiul peloponeziac, despre ceea ce este în ochii săi cel mai mare eveniment al istoriei, în care se manifestă din plin natura cetăților grecești în conflict, Atena și Sparta în primul rînd, nu consacră nici o singură pagină pentru ceea ce noi am numi „viață intelectuală" sau „viață culturală". Și *Istoria* lui este și astăzi considerată drept capodopera istoriografiei

grecești, poate a istoriografiei înseși. Acest fapt este cu atît mai remarcabil cu cît Grecia, se știe, este locul de naștere al filozofiei și, mai cu seamă, al filozofiei politice. Platon și Aristotel au pornit de la experiența vieții cetății grecești pentru a-și elabora interpretările vieții umane, ce constituie matricea întregii filozofii ulterioare. Dar aceste interpretări au fost făcute *după* încheierea marelui ciclu al politicii grecești. Cu totul altul este cazul filozofiei politice moderne. Ești tentat să spui că ea a fost gîndită și voită *înainte* de a fi aplicată. Ciocîrlia liberalismului și-a luat zborul în zori.

Să notăm acest indiciu: ce sugerează „constituțiile scrise", „declarațiile drepturilor", redactate și proclamate pe cele două maluri ale Atlanticului atunci cînd ne străduim să instaurăm acolo „libertatea", dacă nu o emancipare a „ideii", o creștere a puterii politice a „teoriei"? Părinții constituției americane nu sînt deloc mai puțin preocupați să interpreteze exact gîndirea lui Montesquieu și să se prevaleze de autoritatea sa, decît sînt socialiștii mai tîrziu să înțeleagă ce „a spus într-adevăr" Marx, și să se revendice de la numele său. Așa cum scrie Hamilton încă de pe prima pagină a *Federalismului*, în 1787, americanii au sarcina de a hotărî în fața lumii dacă este cu putință să întemeieze o bună guvernare „prin reflecție și alegere", sau dacă omenirea este condamnată să fie veșnic jucăria „hazardului" și a „forței". Pe scurt, apare bănuiala că există în politica liberală ceva esențialmente deliberat și experimental, că ea presupune un proiect conștient și „construit".

Se va spune că asemenea propoziții nu ne lămuresc deloc; ori le acorzi un sens slab, și atunci ele sînt banale — orice acțiune umană, cu excepția simplului reflex sau pasiunii oarbe, presupune voință și deliberare —, ori le atribui un sens tare, și atunci ele sînt „metafizice" sau „idealiste", presupui că „ideile guvernează lumea". Aceste propoziții nu sînt banale, ele nu presupun că „ideile guvernează lu-

mea", oricare ar fi sensul pe care-l atribuim acestei formule. Să arătăm asta printr-un exemplu.

Una dintre „ideile" principale ale liberalismului, se știe, este aceea a „individului", nu individul ca această ființă de carne și oase, nu ca Petru distinct de Pavel, ci ca această ființă care, pentru că e om, este în mod natural titular al unor „drepturi" a căror listă o putem face, drepturi care îi aparțin independent de funcția sau locul său în societate și care îl fac egalul oricărui alt om. Oricît de familiară sau de la sine înțeleasă ne-ar apărea această idee, un moment de atenție ne convinge că, de fapt, ea ar trebui să ne surprindă prin ciudățenia sa. Cum să asociezi drepturile individului ca individ, cînd dreptul reglează relațiile între mai mulți indivizi, cînd însăși ideea de drept presupune o comunitate sau o societate deja instituită? Cum să fondezi legitimitatea politică pe drepturile individului, cînd acesta nu există niciodată ca atare, iar în existența sa socială și politică el este întotdeauna legat în mod necesar de alți indivizi, de o familie, de o clasă, de o profesiune, de o națiune? Or, este neîndoielnic că tocmai pe această idee atît de evident „asocială" și „apolitică" a fost construit progresiv corpul politic liberal: ce este o alegere prin sufragiu universal în fond, dacă nu momentul în care fiecare renunță la caracteristicile sale sociale sau naturale — venituri, profesiune, chiar sex — pentru a nu mai fi decît un „simplu individ", în care corpul politic se descompune pașnic, se face „stare naturală", pentru a se reconstrui imediat cu noi eforturi? Este la fel de neîndoielnic că această ființă atît de evident „imaginară" a tins din ce în ce mai mult să devină realitate și experiență: locuitorii regimurilor noastre au devenit din ce în ce mai autonomi, din ce în ce mai egali, s-au simțit tot mai puțin definiți prin apartenența lor familială sau socială.

Constatînd o asemenea putere, nu a ideilor în general, ci a acestei idei, sîntem conduși la o dublă investigație:

cum a deschis și îndrumat ea dezvoltarea noastră instituțională? și mai întîi: cum și de ce s-a *născut* ea, pentru ce au elaborat-o filozofii, în societăți care nu o cunoșteau, atunci cînd tradiția filozofiei politice nici măcar nu avea un cuvînt s-o numească? Pentru a face față căror necesități, pentru a rezolva ce problemă altminteri insolubilă a ajuns omul european să conceapă o idee atît de originală? Dacă nu sîntem capabili să răspundem la aceste întrebări, sau să încercăm un răspuns, istoria Europei ne rămîne la fel de ferecată ca aceea a imperiilor dispărute din care nu mai dăinuie decît niște pietre sub nisipuri.

Poate că se va admite cu ușurință aceasta din urmă propoziție, dar adăugînd imediat că sarcina pe care o indică a fost de multă vreme recunoscută și că, în materie de răspunsuri, sînt atîtea, că nu mai știm pe care să-l alegem. Este adevărat că nici o epocă nu a fost mai studiată ca secolele moderne pe care le voi parcurge, nici una nu a suscitat atîtea interpretări, într-atît de mare e numărul istoricilor, sociologilor și filozofilor care s-au străduit să facă inteligibilă specificitatea sau originalitatea dezvoltării europene. Și eu cred că totul s-a spus, că totul se știe, și de altfel nu voi invoca nici un eveniment care să nu fie cunoscut de toți, nu voi comenta ca să zic așa nici un text care să nu-și aibă locul de onoare în orice istorie a ideilor. Voi încerca numai să sugerez că această istorie neobișnuită, despre care știm totul, încă nu a „trecut", nu numai fiindcă, bineînțeles, sîntem „moștenitorii" ei, avem „rădăcinile" în ea, ne ocupă „memoria", ci fiindcă regimul nostru politic rămîne determinat, în principiul său generator, de această origine, că această singularitate ne locuiește azi, și că noi continuăm să modulăm, în tonalitate minoră, deciziile solemne care au fost luate în urmă cu trei secole.

Potrivit celei mai răspîndite opinii, originalitatea istoriei politice europene ține de creștinism, iar dezvoltarea politicii moderne poate fi descrisă ca „secularizare": ce sînt

pînă la urmă libertatea și egalitatea, dacă nu „valorile evanghelice" venind să inspire și să modeleze viața civică? Teza a luat naștere și și-a dobîndit creditul îndată după Revoluția franceză. Ea avea meritul de a-i reconcilia pe „înțelepții" celor două tabere în aceeași afecțiune, diferit colorată, pentru „libertatea nouă", cei care gîndeau că venise vremea emancipării umane și cei ce rămîneau atașați vechii religii; primii vedeau în creștinism cea dintîi expresie, ascunsă sub vălurile grației divine sau încurcată în fețele alienării, a libertății și egalității omenești, ceilalți celebrau în libertatea modernă ultima cucerire a Evangheliei. Trebuie să ne amintim totuși că această reconciliere de principiu, care de altfel va aștepta în Franța mai bine de un secol înainte de a cîștiga adeziunea marii majorități a celor două tabere, intervenea după ce religia creștină tocmai fusese total deposedată de puterea sa politică, putere pe care nu o va mai regăsi niciodată: poate că oboseala luptei îi moleșea pe învingători și, mai mult încă, pe învinși. De fapt, armele libertății, vreau să spun principiile politicii noi — drepturile omului și cetățeanului, libertatea de conștiință, suveranitatea poporului — fuseseră făurite, de-a lungul celor două secole precedente, într-o luptă aspră împotriva creștinismului, și în special împotriva Bisericii catolice. Întrebarea decisivă este atunci următoarea: trebuie să vedem în războiul Luminilor împotriva crșetinismului expresia unei imense neînțelegeri, ale cărei „rațiuni istorice" ar trebui înțelese, sau dimpotrivă această perioadă ne dezvăluie sensul întreprinderii politice moderne și deci al liberalismului, mult mai clar decît perioada posterioară a reconcilierii?

Se va spune că istoricul nu poate admite o atare alternativă. A accepta a doua ipoteză ar însemna a accepta punctul de vedere al actorilor istoriei înșiși, a nu recunoaște în mod deliberat ce era comun Luminilor și creștinismului, pe scurt a vedea sensul liberalismului în patima lui Voltaire

împotriva celor „douăsprezece lichele", concluzie care atestă absurditatea ipotezei. Cît despre prima, este ușor a o face compatibilă cu recunoașterea caracterului central al conflictului în prima fază; lupta Luminilor nu era îndreptată împotriva creștinismului ca atare, împotriva opiniei creștine, ci împotriva puterii politice a religiei; există deci o continuitate inteligibilă între cele două faze, prima ducînd lupta împotriva puterii de lege a unei opinii, cea de-a doua recunoscînd această opinie ca legitimă ca opinie, și mergînd chiar de obicei pînă la a-i atribui o „valoare" eminentă.

Aceste obiecții sînt plauzibile, ele degajă un agreabil parfum de imparțialitate. Totuși, nimic nu ne garantează că această disjuncție între putere și opinie, pe care o considerăm „de drept" și pe care din acest motiv regimurile noastre o înscriu în fapte, adică în instituții, este întemeiată în natură, că ea nu este prejudecata fondatoare sau însăși opinia particulară a regimurilor noastre. Or, de îndată ce avem cea mai mică îndoială asupra acestui punct — și regimurile noastre de libertate autorizează această îndoială, fiindcă ele se întemeiază pe recunoașterea incertitudinii tuturor opiniilor, și deci acceptă logic îndoiala chiar în ce privește opinia care le întemeiază —, raportul dintre cele două faze ale istoriei noastre ne apare într-o lumină nouă.

Disjuncția liberală între putere în general și opinie în general a fost operată cu ocazia problemei puse sau provocării lansate de o opinie particulară, creștinismul. A trebuit oare ca lumea să aștepte creștinismul pentru ca, opunîndu-se lui sau anumitor consecințe ale sale, să-și găsească în fine echilibrul natural? — sau cel puțin, fiindcă e imposibil să numești pur și simplu „natural" ceea ce este rezultatul unui conflict sau al unei contradicții, echilibrul său rațional? Poate că este la fel de plauzibil să presupunem că mijloacele care au fost inventate și folosite pentru a face față problemei originare, și care au devenit un regim poli-

tic, regimul nostru politic, păstrează urma accidentului care le-a dat naștere, și că ele devin la rîndul lor ciudat de problematice o dată ce problema originară a fost rezolvată, rezolvată cel puțin spre „satisfacția" generală. „Nedeterminarea" pe care spirite pătrunzătoare o atribuie formei noastre politice înseamnă oare că am vedea, explicit instituită în regimurile noastre, disjuncția, esențială pentru libertate, între putere, cunoaștere și drept, sau, mai curînd, scoate ea la lumină paradoxul unei cetăți care, pentru că dorise să se închidă la puterea creștinismului, la puterea unei opinii particulare, se obligă la nesfîrșit să priveze puterea de orice opinie și opinia de orice putere?

Am înțeles să tratez aceste înalte chestiuni după puterile mele. Vreau să spun că nu am încercat să mă măsor cu marile lucrări pe care le-au luminat deja cu putere; am riscat un *raid* între armatele regulate, cu speranța, sau iluzia, că rapiditatea marșului meu mă va proteja de forța obiecțiilor lor fără a mă priva de luminile lor.[1]

[1] Sînt în orice caz recunoscător lui François Furet și Pierre Rosanvallon pentru a mă fi invitat să expun această încercare de interpretare a istoriei intelectuale a liberalismului într-un seminar al Fundației Saint-Simon, ținut în noiembrie 1985 pînă în februarie 1986, de asemenea recunoscător participanților la acest seminar pentru bunăvoința și vigilența cu care au urmărit această muncă. Abordasem anumite aspecte ale acestei interpretări într-un seminar de la Collège de France, sub conducerea lui Emmanuel Le Roy Ladurie.

CAPITOLUL I

Europa și problema teologico-politică

Cum să încep? Cu ce să încep? Perioada care precede instalarea regimurilor liberale este numită convențional Vechiul Regim — denumire total retrospectivă sau negativă, căreia trebuie să-i preferăm o alta, pozitivă sau prospectivă: era monarhiilor „absolute" sau „naționale". Ceea ce a dat formă acestora din urmă este noțiunea de *suveranitate*. Așa cum a prevalat ea în Europa, această noțiune este radical nouă în istorie. Pentru a o înțelege, trebuie să înțelegem lumea din care a apărut pentru a o reorganiza. Pe scurt, oricît de copleșitoare ar fi sarcina, trebuie să privim în perspectivă istoria europeană — mai exact, *problema* istoriei europene cu începere de la căderea Imperiului roman de apus.

Ce forme politice erau la dispoziția oamenilor după această cădere? „La dispoziție" nu înseamnă că aceste forme existau pe deplin constituite — dimpotrivă, e tocmai epoca unei dezagregări generale —, ci că erau prezente în conștiința oamenilor ca posibilități politice semnificative și eventual dezirabile.

Prima formă este evident *imperiul*, prăbușit în Occident, subzistînd în Orient. Nu vom reaminti niciodată îndeajuns ce mare influență a avut ideea de imperiu asupra spiritului oamenilor, chiar multă vreme după căderea Imperiului roman; fiecare rege s-a dorit „împărat în regatul său", și Sfîntul Imperiu romano-german nu a decedat oficial decît în 1806. Să ne gîndim și la cei doi Napoleoni, la Bismarck, la al III-lea Reich, iar astăzi la ideea „statului

mondial". Care este conținutul ideii de imperiu? Este reunirea întregii lumi cunoscute, a acelui *orbis terrarum* sub o guvernare unică. Ideea de imperiu nu trimite esențialmente la ambițiile cuceritoare ale cîtorva indivizi (Alexandru, Cezar, Carol cel Mare sau Napoleon), ea corespunde unității oamenilor, universalității naturii umane, care vrea să fie recunoscută și reflectată în și printr-o putere unică. Este o idee politică *naturală*.

Cetatea este celălalt mare model semnificativ. Mai întîi pentru că o cetate este prezentă potențial de îndată ce un număr suficient de oameni se află adunați în același loc. Apoi pentru că, asemenea imperiului, acest tip de organizare politică se bucură de un mare prestigiu, reflex al gloriei republicii romane (și, de asemenea, prin mijlocirea Romei, al gloriei cetăților grecești, în primul rînd Atena și Sparta). Acest prestigiu va rămîne mult timp considerabil într-o Europă în care anumite cetăți vor atinge un înalt grad de putere politică, de prosperitate economică sau de eminență intelectuală: orașele hanseatice, Veneția sau Florența, de exemplu. În declin după triumful monarhiilor, el va reapărea pentru a alimenta speranța restabilirii vieții civice, a „libertății", dar de acum înainte în cadru național, ceea ce schimbă profund semnificația ideii originare. Care este „ideea cetății"? Este ideea unui spațiu public în care oamenii, cetățenii deliberează și decid asupra a tot ceea ce privește „treburile lor comune". Este ideea controlării, prin asociere umană, a condițiilor proprii de existență. Este o idee politică eminamente *naturală*.

Or, faptul primordial al istoriei Europei este că nici cetatea, nici imperiul, nici o combinație a ambelor nu au oferit forma sub care Europa și-a reconstituit organizarea politică: a fost inventată monarhia[1].

---

[1] „Monarhiile barbare" nu au jucat aici nici un rol esențial. Lipsite de o expresie intelectuală, cu instituții fluide — ar trebui să vorbim mai curînd de obiceiuri —, ele nu au jucat un rol, mă refer la un rol

A treia formă, al treilea „model" este *Biserica*. Desigur, Biserica nu se plasează pe același plan cu imperiul și cetatea. Rațiunea sa de a fi nu este să organizeze viața socială și politică a oamenilor. Dar, prin însăși existența și vocația sa proprie, ea va pune o imensă problemă politică popoarelor europene. Trebuie insistat asupra acestui punct: dezvoltarea politică a Europei nu poate fi înțeleasă decît ca istorie a răspunsurilor la problemele ridicate de Biserică — asociere umană de un tip complet nou —, fiecare răspuns instituțional punînd, la rîndul său, probleme inedite și cerînd inventarea unor răspunsuri noi. Cheia dezvoltării europene este ceea ce în termeni savanți numim *problema teologico-politică*.

Biserica a pus popoarelor europene două probleme, una conjuncturală, alta structurală. Problema conjuncturală este bine cunoscută: în dezagregarea generală ce a urmat invaziilor barbare, Biserica a trebuit să-și asume funcții sociale și politice pe care autoritățile civile, absente sau neputincioase, nu le îndeplineau. Astfel s-a constituit un amalgam „contra naturii" al funcțiilor civile sau profane și al funcțiilor specific religioase. Problema structurală este binecunoscută și ea, dar e important să o formulăm exact.

Definiția pe care și-o dă Biserica include o „contradicție". Pe de o parte, binele pe care ea îl aduce — mîntuirea — nu ține de această lume. „Această lume" ca atare, lumea „Cezarului", nu o interesează. Pe de altă parte, Dumnezeu însuși și Fiul său i-au încredințat misiunea să-i conducă pe oameni spre mîntuirea al cărei unic vehicul este, prin grație divină, ea. Prin urmare, ea are „drept de control" sau mai degrabă „datoria de a controla" tot ceea ce ar putea pune în pericol această mîntuire. Or, toate acțiunile umane fiind confruntate cu alternativa binelui și răului — cu excepția acțiunilor considerate „indiferente", a

---

considerabil, decît infuzînd un intens spirit de libertate individuală în moravurile europene.

căror definire va reprezenta de altfel miza unei foarte importante dezbateri teologice și politice, îndeosebi în perioada Reformei —, Biserica are „drept de control" asupra tuturor acțiunilor umane tendențiale. Și, printre acțiunile umane, cele mai importante, cele mai pline de consecințe sînt cele înfăptuite de cei care conduc. Biserica trebuie, deci, în virtutea rațiunii sale de a fi, să vegheze cu cea mai vie atenție ca toți cei care conduc să nu ordone celor conduși să comită fapte care le pun în pericol mîntuirea și nici să le lase „libertatea" de a le comite. Astfel, Biserica a fost determinată — logic, nu conjunctural — să revendice puterea supremă, *plenitudo potestatis*. Definiția acestei *potestas* poate varia considerabil, în funcție, îndeosebi, de cum este concepută — *directa* sau *indirecta*, dar impactul politic al revendicării sale rămîne în esență același. Această revendicare și-a căpătat întreaga amploare în momentul reformei gregoriene, de la sfîrșitul secolului al XI-lea. În acea epocă, *ecclesia christiana* este considerată drept singura *republică* adevărată.

Putem rezuma astfel ciudata „contradicție" din doctrina Bisericii catolice; *simultan* ea îi lasă pe oameni liberi să se organizeze în temporal așa cum cred ei de cuviință, și tinde să le impună o „teocrație". Ea le aduce *în același timp* o constrîngere religioasă de o amploare inedită, și o eliberare sau o emancipare de viața profană nu mai puțin inedite — spre deosebire de iudaism și de islam, ea nu aduce o *lege* menită să dirijeze pozitiv toate acțiunile oamenilor în cetate.

Se va spune că această prezentare este artificioasă, că, oricare i-ar fi principiile, în realitate Biserica din Evul Mediu a înclinat spre teocrație, și nicidecum spre eliberarea spațiului profan sau civil. Obiecția are importanța sa; totuși, nu trebuie analizat numai ce a făcut în mod direct Biserica, ci și ceea ce a înlesnit ea, și care nu ar fi fost posibil dacă doctrina sa nu ar fi conținut „contradicția" pe care

am relevat-o. Biserica a avut pretenția să-și exercite, fără deosebire, controlul asupra tuturor regimurilor politice: monarhii, cetăți sau imperii. Chiar prin aceasta, ea recunoștea că nu dorea să impună un regim politic special. În consecință, în clipa în care lumea profană își va recăpăta forțele, va avea latitudinea să caute forma politică susceptibilă să reziste cel mai bine pretențiilor Bisericii. Cu alte cuvinte, lupta împotriva versantului teocratic al Bisericii a fost făcută posibilă și oarecum autorizată de versantul care declara liber domeniul „Cezarului".

Pe ce baze politice va tinde să se organizeze lumea profană, ca să facă față pretențiilor Bisericii? Să examinăm resursele celor două forme politice disponibile pe care le-am menționat.

Mai întîi cetatea. Organizarea în cetăți a fost foarte puternică în anumite regiuni ale Europei pînă în secolul al XVI-lea (Italia de nord, Flandra, Germania de nord). Rațiunile istorice ale acestui fapt nu ne interesează aici. Ceea ce e frapant este că această formă politică, căreia îi datorăm atîtea capodopere artistice și literare, a fost lovită de un fel de incapacitate de a se răspîndi, și chiar de a dura. Aceasta ține desigur de instabilitatea specifică acestei forme de organizare politică: luptele civile, între „facțiuni", duc adesea la paralizarea și chiar la autodistrugerea cetății, așa cum demonstrează elocvent cronica cetăților grecești și italiene. La aceste motive „naturale", se adaugă motive care țin de prezența și influența Bisericii. Asupra acestui punct, trebuie făcute două remarci aparent contradictorii. Pe de o parte, cetățile sînt relativ slabe în fața Bisericii, ele îi țin piept cu greu. Pe de altă parte, îi sînt deosebit de ostile sau, în sens invers, Biserica nu le agreează cîtuși de puțin.

Cetățile sînt slabe „ideologic"; ele sînt fenomene „particulare" în fața a două „universalii", Imperiul și Biserica. Fiecare facțiune din interiorul cetății va tinde să se sprijine pe una sau pe cealaltă din aceste universalii — guelfii

și ghibelinii la Florența —, să se sprijine, de asemenea, pe o monarhie străină sau alta.

Altminteri, cetățile cunosc o viață politică extrem de intensă, chiar tumultuoasă; interesele și pasiunile oamenilor sînt aici în mod natural îndreptate spre lucrurile acestei lumi. Cetatea tinde deci să constituie o lume deosebit de închisă, rebelă la influența Bisericii. În fine, atitudinea naturală a oamenilor este să-și afirme libertatea, independența. În aceste trei privințe, monarhia va prezenta caracteristici opuse.

Prea ostilă structural pretențiilor Bisericii, cetatea era în același timp prea slabă ca să constituie o formă politică în stare, într-o epocă dominată de Biserică, să se afirme victorios împotriva ei, satisfăcîndu-i totodată anumite exigențe.

Aceste remarci se impun spontan celui care analizează istoria cetăților italiene, cea a Florenței îndeosebi. Se va obiecta, poate, că în Italia prevala o situație atipică, întrucît Papa era aici prințul temporal. În realitate, chiar și în Italia, forțele Bisericii erau esențialmente spirituale: Papa nu a putut, ca să spunem așa, duce niciodată un război de unul singur; în epoca celui mai mare prestigiu al papalității, el nu s-a putut face ascultat cum ar fi trebuit nici măcar la Roma; și istorici reputați au putut afirma că înaintea Reformei el avea mai multă influență în Anglia sau Germania decît în Italia.

În orice caz, această situație a cetăților italiene a avut consecințe majore pentru întreaga istorie europeană. Amestecul de ostilitate structurală și de slăbiciune intrinsecă în relația dintre cetate și Biserică explică în mare parte de ce cetățile italiene au elaborat, cu o asemenea agresivitate, prima civilizație cu adevărat „profană" a lumii creștine. Primele mari afirmări literare ale stabilității, independenței și nobleței lumii profane s-au născut în Italia: Dante, Marsilio din Padova, Boccaccio. Această tradiție „florentină"

va fi reluată, transformată radical și făcută operațională pentru ofensiva împotriva Bisericii de un mare dușman al numelui de creștin: Machiavelli.

Cît despre cealaltă mare posibilitate de organizare politică, și anume imperiul, nu am să spun decît cîteva cuvinte. Performanțele sale efective, diferite de prestigiul ideii sale, sînt într-un fel și mai modeste decît cele ale cetății. Și nu din lipsă de genii: ajunge să-i amintim pe Carol cel Mare sau pe Frederic al II-lea Hohenstaufen. Pe lîngă dificultatea intrinsecă a proiectului imperial pe o arie atît de divizată geografic, etnic și politic cum este Europa, trebuie să se țină seama de o realitate spirituală fundamentală: locul imperiului — universalul — este deja ocupat, adjudecat, într-un fel, de Biserică. Există o obiecție care pare să infirme pe loc ipoteza formulată mai sus: imperiul de Răsărit, amplasat la Constantinopol, a coexistat cu creștinismul într-o uniune aproape organică. Dar tocmai la Constantinopol a fost desăvîrșită această uniune, departe de centrul radiant al prezenței creștine: Papa. Joseph de Maistre, care trebuie întotdeauna consultat asupra acestui subiect, afirmă că dacă scaunul Imperiului a fost transferat la Constantinopol, aceasta s-a făcut printr-o mișcare spirituală instinctivă: Constantin a simțit că „aceleași ziduri nu-i puteau adăposti și pe împărat și pe pontif". El a cedat Roma Papei[2].

Problema politică europeană prin excelență este deci următoarea: lumea nonreligioasă, profană, laică trebuie să se organizeze sub o formă care să nu fie nici cetatea nici imperiul, o formă mai puțin „particulară" decît cetatea, și mai puțin „universală" decît imperiul sau a cărei universalitate ar fi alta decît universalitatea imperiului. Știm că această formă politică va fi monarhia „absolută" sau „națională". Înainte de a încerca să descriu schimbările spirituale și politice care i-au permis constituirea, aș vrea să

[2] *Du Pape*, II, 6 (Lyon, 1819).

arăt pe scurt de ce este ea structural superioară cetății și imperiului pentru a face față problemei puse de revendicările Bisericii.

Asemeni împăratului, și spre deosebire de cetate, regele va putea aspira la „dreptul divin" (în virtutea axiomei pauline: „Toată puterea vine de la Dumnezeu" — spre deosebire de cetate, căci demnitarii cetății, fiind o plûralitate, nu întrunesc prima condiție pentru a fi imaginea sau vicarul lui Dumnezeu: unicitatea[3]); dar, spre deosebire de împărat, el nu aspiră în principiu la monarhia universală, ceea ce limitează amploarea conflictului cu universalitatea Bisericii. În plus, viața politică într-un regat este mult mai puțin intensă decît într-o cetate, lăsîndu-i pe oameni mai liberi să se consacre lucrurilor lumii de dincolo. În fine, atitudinea firească a supușilor unui monarh este obediența: ceea ce convine și mai mult Bisericii. Prin aceste trei trăsături, monarhia este mult mai compatibilă cu Biserica decît cetatea. Simultan, și paradoxal, o dată cu afirmarea dreptului divin, lumea umană profană, a cărei cheie de boltă este regele, este în principiu absolut independentă de Biserică: regele depinde direct de Dumnezeu. Consecința practică este că regii vor încerca să se pună în fruntea organizării — chiar religioase — din regatele lor.

Șansa istorică a monarhiei în lumea creștină ține în mare parte de faptul că această formă politică permite o largă acceptare a prezenței Bisericii și, în același timp, deține un resort de o forță deosebită — monarhul de drept divin — care să garanteze independența corpului politic față de Biserică.

Monarhia europeană are deci două laturi: o latură „statică" ce ar putea fi caracterizată ca uniunea dintre Tron

---

[3] Axioma paulină, ca atare, vizează puterea demnitarilor, ca și pe cea a regelui, dar într-o cetate puterea circulă, se distribuie între titulari numeroși și adesea provizorii: ea nu este încorporată într-o persoană. Este greu de recunoscut aici un reflex al imuabilității și unicității divine.

şi Altar — regele este bun creştin şi fiu supus al Bisericii; schimb de amabilităţi, Biserica îl recunoaşte rege prin graţie divină şi predică credincioşilor supunerea faţă de puterea sa; şi o latură „dinamică": regele tinde în mod natural să afirme totala independenţă a corpului politic în raport cu Biserica şi să revendice, deci, suveranitatea — chiar religioasă — în regatul său (numirea episcopilor, controlul ordinelor religioase şi chiar, în cazuri extreme ca Anglia, participarea la definirea conţinutului dogmatic al religiei). În timp ce în Evul Mediu corpurile politice erau învăluite sau înglobate de Biserică, monarhiile care se îndreaptă spre absolutism tind, fiecare, să înglobeze Biserica prezentă între hotarele lor: regatul este corpul politic suprem, asocierea umană prin excelenţă. Atunci cînd această supremaţie va fi definitiv stabilită, regatul va deveni „naţiune", şi „reprezentanţii" acesteia vor impune clerului „constituţia civilă" care va consacra subordonarea completă a Bisericii faţă de corpul politic.

Astfel, monarhia apare nu atît ca un regim, cît ca un *proces*. Aceasta explică de ce marile teorii istorice care au fost formulate în secolul al XIX-lea îi înlătură deliberat orice consistenţă proprie pentru a face din ea un simplu instrument, instrument destinat să fie aruncat o dată ce va fi înfăptuit ceea ce aştepta „istoria" de la el: pentru marxism, este instrumentul trecerii de la „feudalism" la „capitalism"; pentru Guizot, de unificare „naţională" şi de „civilizaţie"; pentru Tocqueville, de trecere de la „aristocraţie" la „democraţie"[4]. Aceste interpretări sînt de valoare inegală, dar, toate, încearcă să dea un conţinut inteligibil aces-

[4] Guizot, spre deosebire de Tocqueville şi de Marx, se străduie totuşi să dea monarhiei, dincolo de „funcţia sa istorică", o consistenţă „naturală": „Ea îşi află sursa în această credinţă în unitatea şi imuabilitatea suveranului de drept care este înrădăcinată în adîncul spiritului uman". Vezi „De la souveraineté", în *Histoire de la civilisation en Europe*, Hachette/Pluriel, 1985, pp. 336–341.

tei intuiții: monarhia e cea care a pus în mișcare „istoria", istoria „modernă" a Europei, o istorie orientată, prezentînd un „sens", „irezistibilă". Monarhia e cea care a rupt în Europa, și numai în Europa, ritmul „natural" al politicii, al istoriei politice.

Ritmul „natural" al unui corp politic poate fi descris în linii mari în felul următor: în politica externă, expansiunea teritorială pînă ce această expansiune, împinsă prea departe, conduce la înfrîngere și la dispariția corpului politic de pe scena istorică; în politica internă, fie conservarea, ducînd la pietrificare, a unui aceluiași regim și a unei aceleiași tradiții, fie o deplasare, descrisă de obicei drept „ciclică", între forme politice predeterminate și constante în caracteristicile lor esențiale: aristocrație, democrație, anarhie, despotism, monarhie. Ei bine, monarhia europeană a declanșat o mișcare politică ce a condus la transformarea neîncetată și deloc ciclică a constituirii interne a statelor, transformare permanent producătoare de forme politice și sociale noi. Monarhia a declanșat Istoria și trăim încă din acest impuls originar.

De unde această originalitate deosebită, acest dinamism fără egal al monarhiei europene? Ceea ce ar fi putut „fixa" această monarhie ar fi fost un compromis durabil între sacrul religios și sacrul civic, regele fiind cheia de boltă a sistemului sacral. Or, în ciuda tuturor atributelor sale religioase ostentative, în ciuda încoronării, a dreptului divin și a credinței în puterea sa de a vindeca prin atingere, regele nu a putut fi niciodată în Europa cheia de boltă a sistemului sacrului, cum era în Orient. În Orient, regele sau împăratul se putea lansa în cuceririle cele mai extravagante, dar rămînea, în raport cu interiorul societății sau civilizației sale de origine, marele conservator. Acest rol pasiv sublim sau sublim pasiv îi era interzis în Occident: regele a trebuit *să acționeze* aici continuu, să acționeze asupra societății *sale*. Care a fost principiul acestei acțiuni?

În măsura în care regele nu poate să determine sau să conserve sacrul cel mai puternic, sacrul propriu-zis creștin (figura Regelui-Christ, de exemplu, nu va reuși, din motive evidente[5], să capete o consistență durabilă), îi va reveni în mod natural sarcina, sau și-o va asuma el însuși, să constituie corpul politic ca totalitate *unitară* esențialmente distinctă de Biserică, se va angaja să constituie cetatea profană, *civitas hominum*; o va face *una*, așa cum el însuși este *unul*. Am insistat asupra acestui punct: Biserica lasă în principiu omul liber să organizeze cetatea terestră așa cum crede de cuviință. Ei bine, regele, prin poziția sa, este capabil, singurul capabil, să-și asume și să actualizeze acest rol lăsat sau oferit omului.

Am încercat să definesc foarte schematic peisajul primordial, problema originară a istoriei Europei, pornind de la care dezvoltarea politică ulterioară este inteligibilă. Am prezentat această problemă într-o formă aproape matematică: fiind date caracteristicile Bisericii catolice, să se afle forma politică X care permite să se asigure independența lumii profane. Cetatea și imperiul fiind inadecvate, rămîne monarhia. Există mult mai puțin artificiu decît am fi tentați să credem într-o asemenea prezentare, chiar dacă ea beneficiază de avantajele retrospectivei: această chestiune a fost, secole la rînd, problema majoră a popoarelor europene. Formulînd-o astfel, nu implicăm nici o interpretare specifică a sensului creștinismului, nici măcar a condiției politice a omului. Mai mult, plasîndu-ne în perspectiva actorilor înșiși, uităm ceea ce știm, sau credem că știm despre istoria noastră: ne dăm o șansă să putem evita ulterior recursul la conceptele născute după înfrîngerea poli-

[5] Titlul de *vicarius Christi*, împărțit la început cu regele sau împăratul, va deveni proprietatea exclusivă a Papei, sau în orice caz a preoților, pe măsură ce Biserica dezvoltă consecințele propriei sale definiții. Vezi E.H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, cap. III și IV, îndeosebi pp. 87–93 (Princeton University Press, 1957).

tică a Bisericii în marea luptă care ne preocupă, îndeosebi cea a secularizării. Într-adevăr, sîntem avertizați că noțiunile care vor permite conceperea și punerea în aplicare a politicii moderne, noțiunile datorită cărora ne socotim moderni, s-au născut în, și poate *din* această situație *polemică*. Trebuie să încercăm acum să pătrundem mai exact spiritul în care ele au fost mai întîi elaborate, să înțelegem cum au luat naștere.

CAPITOLUL II

Machiavelli și fecunditatea răului

Io non posso ritrar di tutti a pieno,
però che sì mi caccia il lungo tema,
che molte volte al fatto il dir vien meno.

Inferno, IV, 145–147

Să reamintim punctul de plecare al istoriei noastre: Europa dominată de imperativul salvării, al mîntuirii creștine. Nu se poate ieși ușor dintr-o asemenea constrîngere, care nu e doar puterea exterioară a unei instituții firesc autoritare, ci care este de asemenea, și în primul rînd, o certitudine sufletească. Poți dori foarte bine să te revolți, poți foarte bine să te revolți împotriva acestei mari puteri care se legitimează prin Christos, dar cum să gîndești ceea ce vrei în mod obscur, cum să concepi aceste drepturi ale „naturii" profane pe care vrei să le opui Bisericii? Aceasta ni se pare ușor astăzi, fiindcă încercarea a triumfat. Dar în secolul al XIII-lea sau al XV-lea?

Întîia mare tentativă de a emancipa natura, și mai întîi natura politică a omului, de a-i afirma plenitudinea, a avut loc în jurul anului 1300 în Italia. În această epocă, redescoperirea, datorată traducerii lor în latină, a operelor lui Aristotel, și-a făcut din plin efectul. Acest mare eveniment intelectual reprezintă un mare eveniment politic. Pînă atunci, gîndirea antică nu era cunoscută în lumea creștină occidentală decît în fragmente conservate de Părinții Bisericii, în special la sfîntul Augustin, prin referirile sau comentariile lor; aprobată sau criticată, ea era utilizată în scopuri

străine. De aici înainte, ea va putea vorbi în numele său, cu propriile sale cuvinte sau cel puțin în traduceri destul și, uneori, deosebit de fidele. Aceasta înseamnă că lumea naturală, sau profană, sau laică se va găsi potențial emancipată de categoriile creștine, va putea să se recunoască și să-și afirme propria coerență, propria densitate. Dominația intelectuală absolută a Bisericii a luat sfîrșit. În această epocă, în Italia — din motivele pe care le-am menționat deja —, opoziția față de puterea politică a papalității își va afla primele expresii clasice în operele lui Dante[1] și Marsilio din Padova[2]. E locul și timpul în care gîndirea europeană intră în consonanță cu situația politică.

Trebuie adăugat imediat că acest prim efort nu a avut urmări, că dezvoltarea politicii europene nu s-a efectuat după principiile propuse de Dante sau Marsilio. Există pentru asta o explicație pe care o putem considera conjuncturală: Dante și Marsilio își puneau speranțele politice într-o regenerare a imperiului. Am văzut că această soluție nu era viabilă. Dar există și un motiv intelectual de fond al eșecului lui Dante și Marsilio: aristotelismul lor, grație căruia au putut afirma coerența, densitatea și noblețea lumii naturale, și în primul rînd a lumii politice, nu permitea totuși garantarea efectivă a independenței sale în fața revendicărilor Bisericii. De ce?

Ne aflăm aici în prezența unei probleme, ca să spun așa, solemne. Din ce cauză emanciparea lumii profane în raport cu Biserica nu s-a făcut sau, mai curînd, continuat — căci ea a început astfel — după principiile Antichității clasice redescoperite? De ce „modernitatea" politică nu a fost doar o Renaștere prelungită și amplificată? De ce a rupt ea cu Aristotel și Cicero, primii săi aliați, precum și cu Biserica?

---

[1] Data lucrării sale *De monarchia* este incertă, fără îndoială în jurul anului 1312.

[2] Lucrarea sa *Defensor pacis* este din 1324.

Principiile Antichității clasice nu permiteau în mod real cîștigarea independenței lumii profane față de Biserică. Aristotel interpretează viața umană în termenii noțiunilor de *bine* și *finalitate*, ambele *ierarhizate*. Învățătura sa le permitea deci lui Dante sau Marsilio să descrie cu un mare rafinament structura vieții profane, să-i pună în evidență bunătatea și demnitatea. Dar, simultan, prezentînd viața umană ca definită printr-o ierarhie a binelui sau a finalității, această învățătură era vulnerabilă, fundamental vulnerabilă, la revendicarea — am spune: la supralicitarea — creștină: binele pe care-l aduce Biserica este mai mare, finalitatea pe care-o anunță este mai înaltă decît orice bine sau finalitate pur și simplu naturale. Prin urmare, filozofia lui Aristotel poate servi în egală măsură la formularea pretenției Bisericii la suveranitatea pămîntească, precum și a revendicării lumii profane împotriva Bisericii.

Acest lucru este atît de adevărat, încît cel mai mare, „aristotelician", după Aristotel, a fost un doctor și un sfînt al Bisericii: sfîntul Toma d'Aquino. Toma consideră că filozofia lui Aristotel cuprinde tot ceea ce este accesibil rațiunii naturale. Revelația creștină adaugă acestor adevăruri naturale alte adevăruri, mai înalte, dar care nu le infirmă pe primele: „Grația divină desăvîrșește natura, nu o distruge"[3].

Așa cum se observă, filozofia lui Aristotel putea fi folosită în două scopuri contrarii: opoziția față de Biserică și întărirea Bisericii. Faptul că ea se preta la aceste două utilizări contrarii e suficient pentru a stabili că ea nu putea constitui baza unei noi definiri politice a raporturilor dintre cetatea profană și Biserică. Era o armă prea grea, care cădea în mod natural din mîinile celui care o folosea în cele ale

[3] Această concepție a sfîntului Toma a trezit vii neliniști în anumite sfere ale Bisericii: nu acorda el prea multe naturii? Nu alia el prea strîns dogma cu o filozofie pur și simplu umană? Nu avea el prea multă încredere în rațiune?

adversarului. Pînă la urmă, Biserica a știut cel mai bine să o mînuiască, consacrîndu-l pe Toma drept Doctor Communis. Dar doctrina tomistă nu aducea răspunsul la întrebarea politică urgentă: admițînd că natura are bunătatea sa proprie și că grația divină o are pe a sa, superioară, dar nu contrară, admițînd că omul are două scopuri inegale ca demnitate, dar la fel de legitime, unul natural și altul supranatural, pe cine trebuie să ascult *hic et nunc* cînd autoritatea religioasă și autoritatea profană îmi dau ordine incompatibile? Biserica, instruită de Toma, răspundea: trebuie consultată prudența, întărită de credință. Acest răspuns nu-i putea satisface pe cei care doreau să definească într-un mod limpede și *incontestabil* independența lumii naturale sau profane. Aristotel, fie el interpretat de Toma, Dante sau Marsilio, nu înlesnea rezolvarea problemei *noastre* teologico-politice.

Această problemă a fost rezolvată, de fapt nu știu dacă a fost rezolvată, dar, în orice caz, tranșată, două secole mai tîrziu, tot în Italia, de Machiavelli. Spuneam că în epoca lui Dante și Marsilio gîndirea politică europeană intră în consonanță cu situația politică. Trebuie spus că o dată cu Machiavelli gîndirea politică devine parte a situației politice. De acum înainte, este imposibil să se înțeleagă istoria politică fără a fi surprins în prealabil marile linii ale istoriei gîndirii politice.

Înainte, chiar dacă se considera, cum o făcuseră Dante și Marsilio, că validitatea gîndirii lui Aristotel era universală, trebuia admis că această gîndire se născuse dintr-o experiență politică radical diferită: cetatea greacă, spre deosebire de cetatea italiană, nu cunoștea revendicarea politică a unei Biserici universale. Trebuia deci afirmată validitatea universală a acestei gîndiri, aducîndu-i-se în același timp modificări considerabile. Am semnalat-o pe cea mai importantă din aceste modificări: aristotelismul lui Marsilio și, mai mult, al lui Dante aduce argumente în favoarea im-

periului, formă politică pe care Aristotel o considera inferioară cetății, și barbară. Cu Machiavelli, *experiența modernă* — el vorbește, în Dedicația sa la *Principele*[4], de o lunga *esperienza delle cose moderne* — își află propria sa expresie, sau mai curînd întîlnește o interpretare a ei înseși care va decide orientarea spiritului european și deci a istoriei politice europene pînă astăzi.

O asemenea afirmație nu poate stîrni decît neîncredere: nu este arbitrar, și chiar extravagant să acorzi o asemenea putere unui om? Doar o expunere completă a dezvoltării gîndirii și politicii moderne după Machiavelli ar putea justifica atribuirea unui rol fondator acestuia din urmă. Dar putem preciza imediat că nu este vorba aici de a atribui unui om o putere „supraomenească". Interpretarea experienței moderne de către Machiavelli a pus într-o lumină deosebit de vie anumite aspecte fundamentale ale acesteia. Cum ea se află în serviciul unui proiect politic larg răspîndit — discreditarea radicală a pretențiilor politice ale Bisericii —, oamenii, numeroși, care nutresc acest proiect vor folosi neîncetat această interpretare pentru a-și călăuzi gîndirea și acțiunea. Bazîndu-se pe ea, ei vor transforma lumea politică: din simplă interpretare, punct de vedere „teoretic", ea va deveni parte din viața „reală". Ea li se va impune atunci și celor care nu împărtășesc proiectul inițial.

Nu se pune problema să analizăm aici în detaliu gîndirea lui Machiavelli, mai întîi pentru că ea nu face parte din tema principală a acestui eseu, apoi pentru că este deosebit de subtilă, deosebit de rebelă așadar la o prezentare succintă. Am să mă limitez în esență la ideea pe care fiecare, chiar fără a-l fi citit serios, și uneori fără a-l fi citit deloc, și-o face despre Machiavelli; am să mă limitez la „suprafața" operei sale, deoarece prin această suprafață a acționat Machiavelli asupra spiritului oamenilor și deoarece, la un

[4] Redactat în 1513.

autor de rangul său, suprafața conține, ca să spunem așa, profunzimea[5].

Machiavelli este florentin. „Experiența lucrurilor moderne" este experiența vieții politice dintr-o cetate. Am văzut că cetatea era în același timp deosebit de ostilă Bisericii și deosebit de vulnerabilă în fața ei. Această situație de ostilitate în mare măsură neputincioasă conduce în mod natural la proiectul de a exclude radical religia din cetate, de a izola complet cetatea de influența religiei. Unii istorici consideră că Machiavelli și cei care l-au urmat sau continuat nu erau ostili religiei ca atare, ci doar exceselor și formelor sale corupte. Dar singura manieră de a te pune definitiv la adăpost de excesele și formele corupte ale religiei este de a exclude orice influență — „bună" sau „rea" — a religiei ca atare asupra vieții civice.

Ce știm despre Machiavelli cînd nu cunoaștem nimic despre el? Știm că-i învăța pe alții *să facă răul*: cum se ia și se păstrează puterea prin viclenie și forță, cum se duce la bun sfîrșit o conspirație. Îi învăța că nu trebuie să-ți amenințe, să-ți insulți sau să-ți rănești dușmanul, dar, cînd îl poți ucide, s-o faci. Noi, modernii, care iubim cuvintele abstracte cu extensie indefinită, vorbim curent de „realismul" lui Machiavelli. Și este adevărat că în „realitatea" politică există crime, conspirații, lovituri de stat; dar mai există și perioade și regimuri fără crime, conspirații sau lovituri de stat. Absența, ca să spun așa, a acestor acțiuni rele, e și ea o „realitate". A vorbi de „realismul" lui Machiavelli înseamnă a admite deci punctul de vedere al lui Machiavelli: „răul" este politic mai semnificativ, mai substanțial, mai „real" decît „binele".

Că există multe rele, multe acțiuni violente, perfide și crude în viața politică, în special la întemeierea cetăților sau la schimbările de regim, nu Machiavelli i-a învățat pe

---

[5] Această ultimă maximă îi plăcea lui Leo Strauss. Paginile care urmează datorează mult lucrării sale *Thoughts on Machiavelli* (1958).

oameni. Ei au știut-o dintotdeauna. Cum să ignori ceea ce este evident? E adevărat, totuși, că autorii cei mai autorizați în privința fenomenului politic nu accentuau acest aspect: ei vedeau mai întîi în politică avantajele pe care le aduce. Am evocat deja punctul de vedere al lui Aristotel. Pentru el, a considera cetatea dintr-o perspectivă corectă însemna a o considera în funcție de finalitatea sa: cetatea este singurul cadru în care omul își poate împlini natura de animal rațional, practicînd virtuțile, deopotrivă civice și morale, care îi permit să-și manifeste excelența. El știe prea bine că viața politică își are patologia, revoluțiile, schimbările sale de regim însoțite adesea de violență — le consacră cartea a V-a a *Politicii* —, dar să concentrezi în mod exclusiv privirea oamenilor asupra acestor fenomene ar însemna să-i faci să piardă din vedere propriul lor scop și pe cel al cetății.

Dimpotrivă, Machiavelli ne convinge să ne concentrăm atenția în exclusivitate, sau aproape în exclusivitate, asupra acestor fenomene: el dorește să ne facă să ne pierdem „inocența", să pierdem ceea ce, după ce-l vom fi citit, vom fi irezistibil tentați să numim, cu un agreabil sentiment de superioritate, „fosta noastră inocență", „fosta noastră neghiobie". Machiavelli este primul maestru al suspiciunii.

Vorbim astăzi curent — sau vorbeam curent odinioară — despre Marx, Nietzsche și Freud ca despre triada „maeștrilor suspiciunii". Această caracterizare este fondată în măsura în care acești trei autori ne-au invitat să ne îndoim de cele mai bune intenții ale noastre. Dar Machiavelli este primul care a plasat suspiciunea în punctul strategic al vieții oamenilor: coexistența lor, viața lor politică. Și nu este de mirare că, de atunci, suspiciunea nu ne-a mai părăsit. Să ascultăm acest portret al sufletului bolnav de suspiciune:

„Această slăbiciune morală, această neputință de a avea emoții durabile nu se face remarcată numai în relațiile sen-

timentale: totul se leagă în natură. Fidelitatea în dragoste este o forță asemeni credinței religioase sau entuziasmului libertății. Or, noi nu mai avem nici o forță. Nu mai știm să iubim, să credem, să vrem. Fiecare se îndoiește de adevărul a ceea ce spune, zîmbește la vehemența a ceea ce afirmă și presimte sfîrșitul a ceea ce trăiește"[6].

În mod sigur, una din trăsăturile cele mai adînc înrădăcinate ale sufletului modern este îndoiala în fața binelui, zîmbetul de superioritate și ironie, pasiunea — singura pasiune — de a nu te lăsa dus de nas. Pentru a înțelege punerea în mișcare și dezvoltarea politicii moderne, trebuie înțeleasă în prealabil schimbarea în ceea ce am putea numi, cam emfatic, *statutul binelui*.

În ce fel se străduie Machiavelli să ne convingă de caracterul central sau „substanțial" al răului în fenomenul politic? El studiază cu predilecție ceea ce numim „situațiile extreme": întemeierea cetăților, schimbările de regim, conspirațiile. Pentru a-l compara cu Aristotel, vom spune că el descrie viața politică din perspectiva începuturilor sau originilor sale — adesea violente și nedrepte —, și nu din perspectiva sfîrșitului său. El nu neagă că în împrejurări obișnuite viața civică poate fi destul de liniștită, că poate domni, într-o măsură apreciabilă, ceea ce oamenii numesc dreptate. Sugerează însă în mii de feluri că această moralitate „obișnuită" ține de — sau este condiționată de — o imoralitate „neobișnuită". „Binele" nu se produce și nu este menținut decît prin „rău". Machiavelli nu șterge distincția dintre bine și rău, dimpotrivă, o menține și trebuie să o mențină, dacă vrea să demonstreze propoziția scandaloasă și capitală: „binele" este fondat de „rău".

Se înțeleg imediat consecințele acestui punct de vedere asupra definirii cetății și a raporturilor sale cu religia. De

---

[6] Benjamin Constant, ciorna prefeței la cea de a doua ediție a lui *Adolphe*, citată de Tzvetan Todorov, „Benjamin Constant, politique et amour" (*Poétique*, 56, nov. 1983, Seuil).

acum înainte, cetatea este o insulă artificială construită prin mijloace violente. Ea nu este deschisă spre nimic care o transcende; nu este inteligibilă decît în raport cu cauza sa. Cu alte cuvinte, ar fi neinspirat şi chiar absurd să vrei să „ameliorezi" sau să „perfecţionezi" „binele" cetăţii printr-un bine „superior" pe care religia s-ar angaja să-l ofere. Un asemenea aport nu ar face decît să deregleze funcţionarea „naturală" a cetăţii. O demonstrează exemplul următor. Creştinismul a produs o anumită îmblînzire a moravurilor. Consecinţa politică este că, atunci cînd o cetate este cucerită, bărbaţii nu mai sînt în general trecuţi prin ascuţişul sabiei, iar femeile şi copiii nu mai sînt transformaţi în sclavi. Nebunul se bucură, dar Machiavelli îi arată că din această clipă identificarea cetăţeanului cu cetatea sa, adică identificarea instinctului său de conservare cu instinctul de conservare al cetăţii este pierdută: resortul vieţii civice, al moralei civice înseşi îşi pierde vigoarea în mod fatal. Binele public nu ia naştere decît sub înalta autoritate a violenţei şi fricii.

A insista asupra condiţionării violente a cetăţii, sau a arăta relele politice produse de pătrunderea creştinismului în viaţa civică reprezintă acelaşi lucru: ordinea politică este un cerc închis care îşi găseşte în el însuşi, sau mai degrabă dincoace de sine, propriul fundament. A afirma necesitatea şi fecunditatea răului înseamnă a afirma autosuficienţa ordinii pămînteşti, a ordinii profane.

M-am mărginit pînă aici să reamintesc culoarea învăţăturii lui Machiavelli, mai curînd decît învăţătura însăşi. Să încercăm o scurtă incursiune în substanţa afirmaţiilor sale făcute în capitolul IX din *Principele*. Cetatea cunoaşte o divizare fundamentală, cea dintre *popor* şi *cei mari*. Aceste două grupuri sînt caracterizate prin ceea ce autorul nostru numeşte „umori diverse" (*umori diversi*): poporul nu vrea să fie oprimat, cei mari vor să-l oprime. Observăm că nici unul din cele două grupuri nu are un scop în acelaşi timp

pozitiv și bun, că nici unul dintre ele nu vizează un bine. Cei mari au un scop pozitiv, dar rău: să oprime; poporul nu are un scop pozitiv, ci doar unul negativ: să nu fie oprimat. „Umorile" cetății nu anunță un bine pozitiv al cetății. După Machiavelli, principele care va ști să se sprijine pe popor împotriva celor mari, fără a-și confunda interesul sau punctul de vedere cu cele ale poporului, va avea șansa să instaureze o ordine stabilă[7].

Să comparăm capitolul IX din *Principele* cu cartea III din *Politica* lui Aristotel. Tema este aceeași: cartea din *Politica* este o modalitate de dialog între popor și cei mari, între democrat și oligarh. Nu ne interesează aici învățătura lui Aristotel, ci demersul său. El arată că pretenția democratului să guverneze, ca și cea a oligarhului, au bune argumente în favoarea lor și că, într-o cetate organizată cît de cît bine, vor trebui satisfăcute ambele revendicări. El mai arată că, chiar adăugate și potrivite una la cealaltă, aceste două revendicări nu înfăptuiesc dreptatea. Considerentelor de libertate, egalitate, bogăție trebuie să li se adauge cele de virtute sau de excelență. Cu alte cuvinte, el arată cum fiecare revendicare a corpului social, oricît de parțială ar fi, vizează justiția sau binele care constituie scopul corpului politic, fiind o parte a acestuia.

În descrierea lui Machiavelli, fiecare element al cetății se repliază pe „umoarea" sa; în cea a lui Aristotel, fiecare „umoare" păstrează un punct de contact cu binele.

Desigur, există un element al cetății machiavelliene a cărui umoare poate fi considerată, într-un anumit sens, „bună": poporul. Dorința sa este la urma urmei inocentă: el nu vrea să fie oprimat. Machiavelli merge chiar pînă la a-i lăuda „onestitatea", cel puțin relativă: dorința (sau scopul) poporului este mai onestă (*è piu onesto*) decît cea

---

[7] Claude Lefort, dintr-o perspectivă total diferită de cea adoptată aici, consacră acestor teme ample pagini în *Le Travail de l'œuvre, Machiavel* (Gallimard, 1972). Vezi, în special, partea a cincea.

a celor mari. Dar este vorba de o bunătate în întregime pasivă sau negativă. În cetatea lui Machiavelli, binele nu se întîlnește decît sub forma mutilată a inocenței poporului. Devalorizînd radical pretențiile celor mari la „virtute" și făcînd din popor suportul singurei „onestități" care poate fi întîlnită în cetate, Machiavelli este primul gînditor *democratic*.

Observăm legătura între insistența asupra răului în politică și afirmarea bunătății sau onestității poporului. Dacă *acțiunea* politică nu este orientată spre un bine, sau, ca să vorbim în termeni mai generali și mai precișii totodată, dacă nici o acțiune umană nu are un scop intrinsec bun, întreaga bunătate a lumii se reduce la pasivitatea inocentă a celor care în mod obișnuit nu acționează, în termeni politici: la popor. Leo Strauss a remarcat foarte pertinent că punctul de vedere machiavellian anunță aici distincția rousseauistă între *virtute* — întotdeauna dificilă, adesea ipocrită sau îndoielnică, din care fac paradă sau pretext cei mari, beneficiarii „inegalității" — și *bunătate* — pasivitate inocentă a dragostei de sine care-și are sediul social, ca să spun așa, în popor. Surprindem, în acest aspect al analizei machiavelliene, amorsarea unui mecanism spiritual care va influența puternic dezvoltarea politicii și, în general, a sensibilității moderne: discreditarea și declinul ideii de bine alimentînd și coincizînd cu nașterea ideii de popor.

Ar mai fi ceva de adăugat în legătură cu poziția lui Machiavelli față de politică. Așa cum am arătat, Aristotel începe prin a adopta punctul de vedere al cetățeanului: el ia în serios fiecare din principalele revendicări care apar în corpul politic. Le acceptă ca valide, pînă la un anumit punct: fiecare se vede ca un tot al justiției, el corectează acest exces, demonstrînd că nu reprezintă decît o parte a acesteia. În același timp, Aristotel este exterior și superior cetății: el pune accentul pe drepturile virtuții care nu au șanse să fie lăudate sau ascultate în jocul obișnuit al vieții politice divi-

zate între popor și cei mari, între democrați și oligarhi. La rîndul ei, această poziție de exterioritate și superioritate este întemeiată pe o anumită formă de comunitate între filozof și cetate: binele pe care-l vizează cetatea, și pe care-l poate atinge în circumstanțele cele mai favorabile, trimite la un bine superior și ultim pe care doar filozoful îl poate percepe în contemplație. Într-un cuvînt, ideea binelui, a unei ierarhii a binelui, e cea care permite filozofului să fie superior cetății și să o înțeleagă mai bine decît se înțelege ea însăși, fiind în stare să o înțeleagă din interior, așa cum se înțelege ea însăși.

Cu Machiavelli, binele, acest mijloc de comunicare între filozof și cetate, dispare. „Filozoful" este total exterior cetății. El o înțelege mai bine decît se înțelege ea însăși, îi expune „adevărul efectiv"[8], dar nu o mai înțelege așa cum se înțelege ea însăși: cei mari nu și-ar recunoaște motivele și aspirațiile doar în dorința lor de a oprima; poporul însuși ar vedea în revendicările sale un scop mai pozitiv decît simpla absență a oprimării. Atunci, se va spune, poate el cu adevărat s-o înțeleagă mai bine decît se înțelege ea însăși? Dacă nimic nu leagă „umorile" cetății de dorința de adevăr a celui care o studiază și îi desprinde „adevărul efectiv", care vor fi suporturile și dovezile acestuia din urmă? Într-o lume în care nimic nu poate fi considerat intrinsec bun, cunoașterea acestui adevăr va face, oare, în mod inexplicabil, excepție? Nu este sigur că Machiavelli ne oferă răspuns la aceste întrebări. Ceea ce nu mi se pare în orice caz îndoielnic este că cetatea îi apare ca o totalitate închisă, pe care o înțelege perfect, pentru că îi este complet exterior.

Această poziție pe care o ocupă Machiavelli este radical nouă în istoria filozofiei și politicii. Fie că filozoful politic, pentru a înțelege sensul vieții în cetate, începea, ca Platon și Aristotel, prin a lua în serios punctul de vedere al cetățenilor înșiși, prin a-l adopta chiar, cu riscul de a-i

[8] *Principele*, cap. XV.

demonstra mai apoi limitele şi de a se ridica deasupra lui. Fie că se plasa în mod deliberat în afara vieţii civice, se preocupa prea puţin să o înţeleagă adoptîndu-i, chiar şi provizoriu, punctul de vedere, o disprețuia, dar asta pentru că el considera că are ceva mai bun de făcut, avea altceva, un alt bine, mai înalt, de contemplat: ordinea întregului „cosmos", „divinul", „natura". Machiavelli, pe de altă parte, adoptă poziţia paradoxală care constă în a se menţine în exteriorul cetăţii, concentrîndu-şi în acelaşi timp atenţia exclusiv asupra ei. El se menţine în afara cetăţii nu pentru a se bucura acolo de un bine superior, ci doar pentru a o privi — speră el — mai bine.

Originalitatea, caracterul paradoxal al unei asemenea poziţii nu ne mai frapează: recunoaştem în ea imperativele atitudinii „ştiinţifice". Mai exact, credem că am reperat ceea ce constituie originalitatea lui Machiavelli atunci cînd remarcăm că a fost primul care a adoptat asupra fenomenului politic punctul de vedere al ştiinţei. Această apreciere, formulată adesea de istoricii moderni, are toate şansele să ne facă orbi faţă de natura „ştiinţei politice", precum şi faţă de „originalitatea" lui Machiavelli. Am relevat deja pe scurt de ce „realismul" său era îndoielnic. Putem adăuga aici că descrierea vieţii politice fără a lua în serios punctul de vedere al cetăţenilor înşişi este mai degrabă o sursă de arbitrar decît o garanţie a „caracterului ştiinţific". De altminteri, dezvoltarea ştiinţei propriu-zise, cea a „naturii", este sensibil posterioară epocii lui Machiavelli. A admite că „punctul de vedere ştiinţific" s-a născut mai întîi în gîndirea politică a acestuia ar însemna să împovărezi ştiinţa însăşi cu suspiciunile pe care orice atitudine politică le suscită în mod natural, în loc să îmbraci politica lui Machiavelli în haina protectoare a ştiinţei.

Nu este nevoie să intrăm în aceste complicate controverse, deoarece se impune o explicaţie incomparabil mai plauzibilă şi mai generală. În fond, în epoca lui Machiavelli,

exista un punct de vedere care se dorea radical exterior și superior fenomenului politic, și care pretindea, în același timp, pornind de la această poziție, să acționeze neîncetat în interiorul cetății: punctul de vedere religios, cel al Bisericii. Această poziție de pe care fenomenul politic poate fi privit ca exterior, materie în care se poate interveni, nu a fost inventată de Machiavelli; ea i-a fost furnizată de dușmanul său, Biserica. Adoptarea punctului de vedere pe care am încercat să îl descriu nu însemna înfăptuirea unei performanțe „epistemologice", însemna, în limbaj militar, limbaj mai adecvat pentru Machiavelli, urmărirea dușmanului pe propriul său teren.

Dar, se va spune, poziția de exterioritate a Bisericii se întemeia pe o activitate sau pe o rațiune de a fi specifică, efectiv alta decît viața politică; cultul lui Dumnezeu, perfecționarea spirituală. Ea este fondată pe presupusa superioritate a binelui religios în raport cu binele politic. Tocmai de aceea, întregul demers al lui Machiavelli constă în ocuparea acestei poziții pentru a ataca de aici ceea ce fundamentează în același timp coerența autonomă a Bisericii și dreptul său de intervenție în cetate: ideea binelui. O dată ce corpul politic va fi fost interpretat ca o totalitate închisă instituită grație violenței fondatoare și protectoare, se va dovedi că „binele" adus de Biserică tinde mai curînd să distrugă decît să perfecționeze cetatea, că ideea binelui nu are suport în natura lucrurilor omenești.

Un text al lui Machiavelli, cel mai celebru poate, pare să aducă acestei teze o confirmare impresionantă. În capitolul VI din *Principele*, autorul nostru face o paralelă între „profeții înarmați" și „profeții dezarmați", conchizînd că „toți profeții bine înarmați au fost învingători, iar cei dezarmați — învinși". Există totuși „un profet dezarmat" care putea fi considerat, îndeosebi de Machiavelli, ca relativ învingător: Isus Christos. Or, Machiavelli însuși, care scrie cărți ispititoare în loc să comită acțiuni extraordinare, ce

altceva este decît un „profet dezarmat"? Trebuie deci să spunem că Machiavelli este, în propriii săi ochi, profetul dezarmat care dorește să dezarmeze învățătura celui mai mare dintre profeții dezarmați. În acest sens, care e cel mai important, Machiavelli este mai mult reformator religios — antireligios — decît filozof sau savant: el vrea să schimbe maximele după care se conduc de fapt oamenii.

Machiavelli nu a elaborat ideea unei instituții capabile să se opună victorios înaintării treptate a Bisericii romane sau în general a religiei: va fi sarcina și realizarea lui Hobbes. Discreditînd ideea binelui, el i-a convins pe oameni să privească răul — sub forma vicleniei, forței, violenței, „necesității" — ca pe principala sursă a ordinii închise asupra ei înseși pe care o numim cetate.

În încheierea acestor cîtorva remarci despre Machiavelli, și pentru a evidenția spiritul politicii sale, voi comenta pe scurt un celebru pasaj din capitolul VII al *Principelui*:

„După ce ducele [Cesare Borgia] a ocupat Romagna și a constatat că fusese condusă de stăpîni incapabili, care mai curînd îi jefuiseră pe supuși decît îi guvernaseră, și astfel le dăduseră motiv de dezbinare iar nu de unire, încît provincia era bîntuită de hoți și de tîlhari și în tot felul tulburată, socoti că, pentru a-i reda pacea și a o aduce sub ascultarea puterii suverane, era necesar să-i asigure o bună guvernare. De aceea, puse în fruntea ei pe domnul Remirro de Orco, om crud și fără scrupule, căruia îi dădu puteri depline. Acesta, în scurt timp, făcu ordine și restabili unitatea provinciei, spre marea lui cinste. Pe urmă, de teamă ca această guvernare atît de autoritară să nu provoace ura supușilor săi, ducele socoti că ea nu mai era necesară și înființă în mijlocul provinciei un tribunal civil, avînd în fruntea lui un președinte foarte înțelept și pe lîngă care fiecare oraș își avea cîte un susținător al cauzelor lui. Și întrucît știa

că guvernarea aspră din trecut provocase o anumită ură împotriva lui, pentru a șterge această pornire dușmănoasă din sufletul oamenilor și pentru a-i cîștiga cu totul de partea lui, hotărî să le arate că, dacă se săvîrșiseră în adevăr cruzimi, acestea nu porniseră de la el și vinovată era firea aspră a ministrului lui. Astfel, într-o bună zi, folosind un pretext oarecare, porunci ca acesta să fie spintecat în două, în mijlocul pieței din Cesena, punîndu-i-se un butuc de lemn și un cuțit însîngerat alături. Sălbăticia acestui spectacol a provocat satisfacția poporului și în același timp uimirea lui."[9]

Acest text arată concludent cum ordinea civilă și politică este înconjurată și susținută de violență. Machiavelli distinge, în acest episod, trei tipuri de violență:

1. violența difuză a micilor nobili: anarhie violentă;
2. violență represivă a lui Remirro de Orco: el restabilește ordinea;
3. violența exercitată împotriva lui Remirro de Orco.

Al doilea tip de violență restabilește ordinea, dar îi lasă pe cetățeni pradă resentimentelor datorită cruzimilor comise. Al treilea tip de violență, și în mod provizoriu ultimul, îi eliberează de acest resentiment: cetățenii sau supușii sînt *satisfatti e stupidi*.

Acești oameni sînt *satisfăcuți*, nu fericiți; ei nu participă la un bine, sînt doar eliberați de un rău: de un prim rău, violența și teama, printr-un alt rău, o represiune crudă; de un al doilea rău, resentimentul, amestec de ură și teamă suscitat de această represiune, ei sînt vindecați printr-un al treilea rău, de astă dată „homeopatic", care îi eliberează de ură, lăsînd să subziste din teamă atît cît e nevoie, și e nevoie întotdeauna. Ordinea politică este alchimie a răului, suprimare, niciodată completă, a fricii prin frică.

---

[9] Machiavelli, *Principele*, Editura Științifică, București, 1960, studiu introductiv, traducere și note de Nina Façon, cap. VII, pp. 31–32. (*N.t.*)

În înlănțuirea acțiunilor și sentimentelor sau presiunilor pe care Machiavelli le descrie ca pe un episod dramatic și instructiv, Hobbes va vedea însăși logica ordinii umane. Monarhia absolută, „Leviathanul" descris de Hobbes, va fi instituționalizarea memorabilei performanțe a lui Cesare Borgia la Cesena.

CAPITOLUL III

Hobbes și noua artă politică

Nu putem deduce din Machiavelli legitimitatea, utilitatea sau măcar necesitatea unei instituții sau alteia. Ne putem chiar întreba dacă, într-o lume așa cum o descrie el, întemeiată pe fecunditatea inițiativei violente, a *acțiunii* care produce cu bună știință teamă, mai există loc pentru instituție. Orice instituție presupune o pozitivitate, o bună coerență, ca să spun așa, a corpului politic, care pare străină viziunii lui Machiavelli. Există totuși un element, unul singur, al cetății sale care are ceva din această „bunătate": poporul, care nu vrea să fie oprimat. Desigur, așa cum am văzut, acest popor nu găsește în sine resurse pentru a întemeia o ordine politică nouă; dar dacă vrem, rămînînd fideli principiilor lui Machiavelli, să construim o instituție pozitivă, aici și numai aici trebuie căutat. De fapt, la Hobbes poporul însuși — nu ca parte a corpului politic distinctă de cei mari, ci ca majoritate a oamenilor care nu vor să trăiască în teamă — va lua într-un fel inițiativa politică: nevoile tuturor și ale fiecăruia — securitatea, pacea — vor fi fundamentele instituției politice legitime pe care o construiește Hobbes. Oamenii pe care faptele lui Borgia îi lasă *satisfatti e stupidi* vor *vrea* să fie satisfăcuți, vor *ști* cum se obține această satisfacție. Pentru a fi satisfăcuți, ei vor deveni inteligenți.

Nu se poate merge mai departe fără a da o idee, cel puțin sumară, despre contextul sau circumstanțele operei lui Hobbes. Aceasta s-a născut într-o situație excepțională: Hobbes a asistat la pregătirea și apoi la izbucnirea războ-

lului civil englez, care a culminat cu executarea regelui Carol I în 1649. Acest război, deopotrivă politic şi religios, este expresia cea mai dramatică a problemei teologico-politice în forma sa „postmedievală". El a făcut ravagii mulţi ani, ca să poată răspunde la aceste două întrebări: care este funcţia regelui, care este sensul instituţiei monarhice? şi: care este locul religiei în definirea corpului politic?

Henric al VIII-lea a desprins monarhia engleză de Roma. Această ruptură intervine în momentul Reformei luterane, dar Henric al VIII-lea nu este protestant: el îi persecută imparţial pe protestanţi şi catolici. Este vorba de o secesiune pur politică: corpul politic englez se declară, prin monarhul său, independent de Roma. A fi independent de religia romană nu înseamnă a fi emancipat de religie: regele sau regina Angliei devine conducătorul (*Head*) religios al regatului. Dar conducătorul cărei religii? Monarhul care a scăpat de sub tutela preoţilor şi teologilor romani trebuie să devină el însuşi teolog, dacă nu preot. În timpul Elisabetei, după reacţia catolică a lui Mary Tudor, s-a fixat caracterul protestant al monarhiei engleze şi a fost pecetluit destinul religios al Angliei.

Dreptul pe care şi l-a arogat monarhul să hotărască religia supuşilor săi îl plasează într-o situaţie deosebit de expusă. Alegînd protestantismul, sau o versiune a protestantismului, ca religie de stat el consacră autoritatea acestei interpretări a creştinismului şi oferă deci arme adepţilor versiunii celei mai riguroase sau radicale: „puritanii", care vor contesta religia de stat şi statul însuşi. Simultan, oricare i-ar fi fost dorinţa, monarhul nu poate reveni la catolicism, considerat de acum ca o religie străină şi duşmană. De aici, eforturile zadarnice ale succesorilor Elisabetei de a impune un creştinism de definiţie regală, care nu poate satisface nici ansamblul protestanţilor şi nici, desigur, pe cei care au rămas catolici. Regele a devenit, în materie religioasă, străin de poporul său.

Or, el fusese nevoit, în cursul periculosului său efort de a desprinde poporul de sub tutela romană, să se sprijine pe „reprezentanții" acestuia; că acest sprijin a fost acordat de bună voie sau obținut cu forța, rezultatul este același: Camera Comunelor, a cărei definiție inițială era să-i reprezinte pe englezi *pe lîngă* rege, și-a văzut propria legitimitate consolidată, legitimitatea sa „națională" cristalizată. Dezacordul religios oferă reprezentanților ocazia, tentația și mijlocul de a-și defini corpul politic independent de rege și împotriva sa. Concomitent, definiția corpului politic ajungînd să depindă de o opinie religioasă despre care se afla-se că nu avea nimic stabil, emanciparea față de autoritatea regală ducea în mod natural la descompunerea acestui corp în grupuri corespunzînd diverselor opinii religioase și bine-înțeles dușmane. Aceasta fiind situația, Hobbes vede limpede că singura modalitate de a salva autoritatea regală, condiție a păcii civile, era să o detașeze complet de religie, adică să o facă pe deplin suverana acesteia.

Vom încerca să-i reconstituim demersul[1].

Care sînt, după Hobbes, cauzele războiului civil englez? El distinge două, una profană, alta religioasă. Cauza profană constă în influența Universităților, care-i instruiesc pe cei mari, cauza religioasă, în cea a prezbiterienilor sau puritanilor, care aparțin mai mult poporului. Influența Universităților este cea a studiilor clasice, a modelelor grecești și romane, care glorifică „libertatea". Influența puritanilor este cea a unei concepții religioase care atribuie fiecăruia din cei care o împărtășesc dreptul și datoria de a asculta „inspirația" individuală, dreptul și datoria de a „dogmatiza". Aceste două influențe conspiră, instigînd spiritul de nesupunere.

---

[1] Doctrina politică a lui Hobbes este cuprinsă în esență în *Leviathan* (1651). Cîteva din pasajele de mai jos sînt reluate din articolul meu despre Hobbes din *Dictionnaire des œuvres politiques* (PUF, 1986).

Astfel, şi aceasta este prima constatare care se află la originea sistemului lui Hobbes, cele două mari doctrine de protest împotriva puterii politice a Bisericii — şi anume republicanismul clasic, Aristotel şi Cicero, pe de o parte, şi protestantismul, pe de altă parte — conduc la o catastrofă politică şi socială. Or, trebuie remarcat, aceste două mari mişcări constau în a face apel, într-un prezent corupt, la un trecut prestigios (Antichitatea) sau pur (creştinismul primitiv). De asemenea, confuzia catolică între natură şi graţie divină, corupătoare a ambelor, care îşi găseşte expresia intelectuală în scolastica aristoteliciană, a făcut să se apeleze în mod firesc la natura pură, aşa cum se presupune că o dezvăluie Antichitatea, sau la graţie divină, căreia protestantismul pretinde că-i regăseşte adevărul şi eficienţa. De ce au condus aceste două apeluri — cum se spune, „tribunal de apel" — la o dezordine fără precedent?

Pentru că, orice s-ar spune despre meritele sau defectele intrinseci ale Antichităţii clasice şi ale creştinismului primitiv, aceste două mari realităţi nu mai există în Anglia decît ca *opinii*, opinii care sînt la dispoziţia fiecăruia, oferindu-i un argument sau un pretext gata făcut de îndată ce amorul său propriu îl îndeamnă la nesupunere. Ceea ce era experienţă a devenit opinie, o opinie care se vădeşte distrugătoare pentru viaţa civilă. Prin urmare — şi iată centrul problemei în viziunea hobbesiană —, rolul şi efectele politice ale acestor opinii resping autoritatea experienţei din care ele pretind că derivă.

Să luăm de pildă republicanismul clasic: teza sa fundamentală este că cetatea este naturală, sau că natura îi apropie pe oameni şi-i invită, ca să spunem aşa, să se guverneze în libertate. Dar efectul prestigiului acestei idei asupra conduitei reale a oamenilor de astăzi este mai curînd să-i ridice pe unii împotriva celorlalţi în numele „libertăţii". Efectul distructiv al acestei idei, sau opinii, este mai puternic decît presupusa „natură politică" a oamenilor. Trebuie deci

abandonată „natura" ca model sau referință a organizării politice.

Să analizăm acum protestantismul: teza sa fundamentală este că Dumnezeu își revarsă harul asupra celui care se apropie de el cu puritatea și umilința inimii, cu dragostea față de semeni, că un asemenea om, sigur de sprijinul divin pentru că-i simte căldura și lumina, nu poate decît să dorească și să facă binele. Experiența prezentă ne arată că pretenția de „a avea har" de a fi „sfînt" reprezintă în principiu o aroganță politică insuportabilă, dispreț și jignire a aproapelui.

Concluzia experienței cruciale a războiului civil englez este deci următoarea: nici natura, nici harul nu-i pot uni pe oameni. Atunci ce îi poate uni? Singurul răspuns posibil este evident: *arta*.

În concepția tradițională, arta era definită ca imitație a naturii. Dacă natura nu mai este, nu mai poate fi o referință, care va fi modelul acestei arte noi pe care Hobbes trebuie s-o elaboreze? Orice „model" fiind o „opinie" asupra „naturii", și orice opinie fiind un principiu de dezordine, trebuie elaborată o artă care să nu aibă nevoie de model, trebuie găsit acestei arte politice un fundament mai puternic decît orice opinie. Ca să formulăm aceasta într-o altă manieră, care ne este acum familiară: fundamentul acțiunii politice, al acțiunii umane în general, era pînă acum ideea unui bine, natural sau supranatural; această modalitate de a concepe acțiunea în cetate a eșuat tragic, pentru că oamenii își făuresc în mod necesar noțiuni incompatibile despre bine, incompatibilitate care este o sursă inepuizabilă de conflicte și războaie. Dar dacă binele este incert, răul, sau cel puțin anumite rele nu sînt astfel. Există îndeosebi un rău care este considerat de orice om, sau cel puțin de majoritatea oamenilor din orice timp și din orice loc, drept cel mai mare rău, și aceasta nu la capătul unui raționament, întotdeauna contestabil, ci sub imperiul unui

sentiment pe care nimic nu o poate domoli: moartea. Fundamentul, mai puternic decît orice opinie, al noii arte politice va fi acest sentiment, *teama de moarte*.

Ne amintim aici de Machiavelli și de episodul din Cesena[2]. Florentinul și englezul mizează deopotrivă pe teamă pentru a construi noua cetate. Dar Machiavelli ne spune că teama, eficientă și salvatoare politic, este creată de prințul înzestrat cu virtù: această teamă eficientă este un *efect* al artei. În Italia, în vremea sa, asocierea umană nu este distrusă, ci pasivă sau condamnată la o febrilitate neputincioasă: un fel de compromis rușinos între cetăți și Biserică, între natură și grația divină îi păstrează o anume coerență. Se cuvine deci să fie reactivată printr-o folosire judicioasă a fricii. În Anglia lui Hobbes, dimpotrivă, puterea de disociere a opiniilor a ruinat asocierea umană ca atare. Conflictul opiniilor asupra binelui a generat războiul tuturor împotriva tuturor, care împiedică orice viață socială, intelectuală, economică. Fiecare trăiește pradă fricii de moarte. Incompatibilitatea opiniilor asupra binelui a produs răul absolut. De aici trebuie pornit, reconstruită o nouă organizare politică invulnerabilă la conflictul opiniilor. Trebuie făcut din flagelul fricii *cauza* artei salvatoare. Principiul acestei noi ordini nu va fi binele pe care-l căutăm, ci răul de care fugim.

Totuși, se va spune, războiul civil este o împrejurare excepțională: nu pornind de la ea putem concepe scopurile și mijloacele obișnuite ale vieții politice. Eroare, răspunde Hobbes, războiul civil, sau războiul tuturor împotriva tuturor este condiția naturală a umanității (*the natural condition of mankind*). După el, dezbinările politice și religioase din țara sa nu sînt decît o manifestare deosebit de crudă a comportamentelor naturale ale oamenilor, atunci cînd trăiesc fără stăpîni recunoscuți și necontestați. Chiar în

[2] Vezi *supra*, cap. II, pp. 47–48.

timp de pace civilă, în împrejurări „normale", deci, el observă prezența permanentă a fricii, neîncrederii, agresivității: nu-și închid oamenii noaptea ușa cu cheia și chiar, în interiorul caselor lor, sipetele, arătînd astfel că se tem tot timpul nu doar de concetățenii lor, ci și de propriile familii și rude?[3] Mai în profunzime, o observație mai atentă dezvăluie că viața oamenilor în societate este dominată de amorul-propriu, vanitate, glorie deșartă, dorința de a-și depăși vecinul, de a-și face recunoscută superioritatea. În timp de pace civilă, adică atunci cînd suveranul legitim este recunoscut și ascultat, amorurile-proprii nu provoacă și nu suferă decît răni de amor-propriu. Dar cînd suveranul este nesigur și contestat, cînd se instalează războiul civil, amorurile-proprii exacerbate, reținute pînă atunci de teama forței publice, vor deveni distrugătoare și ucigașe, atentînd la bunurile și chiar la viața rivalilor lor. Rivalitatea fiecăruia cu fiecare devine atunci în mod efectiv ceea ce era implicit: războiul tuturor împotriva tuturor. Aceasta este condiția naturală a umanității. Ideea greacă a unei naturi bune, constituită dintr-un ansamblu ierarhizat al binelui, la care cetatea i-ar face pe oameni copărtași, este complet anulată.

Dar, vor spune unii, ce altceva este această critică a naturii decît critica creștină a umanității aflate pradă păcatului originar? Este adevărat că acest tablou al condiției umane îl apropie pe Hobbes de cei mai sumbri moraliști creștini. În aceeași epocă, Pascal scria: „Toți oamenii se urăsc în mod natural unul pe celălalt". Și: „Fiecare *eu* este dușmanul, și ar vrea să fie tiranul tuturor celorlalți". Or, tocmai în clipa în care pare cel mai aproape de un aspect esențial al viziunii creștine, Hobbes o răstoarnă. În acest război al tuturor împotriva tuturor, în care umanitatea este întotdeauna pe punctul de a se prăbuși, și care este prin urmare *the natural condition of mankind*, cele mai rele acțiuni nu pot fi considerate drept greșeli sau păcate: în situ-

[3] *Leviathan*, cap. XIII.

ația în care viața fiecăruia este permanent în pericol, toate actele sînt acoperite de legitima apărare, pînă și atacul aparent cel mai puțin provocat, deoarece el poate fi întotdeauna considerat ca preventiv. Asemeni principelui lui Machiavelli în incertitudinea și violențele existenței politice, fiecare, în starea naturală, este judecător, și singur judecător al conduitei necesare conservării sale. Dacă aceasta este starea naturală a umanității, devine prea limpede că dorințele și pasiunile oamenilor nu pot constitui în ele însele, sau prin natura lor, păcate. Dacă cele mai atroce crime (nu este necesară uneori cruzimea pentru a-l „disuada" pe dușman?) pot fi justificate, este clar că moralitatea, binele și răul, păcatul nu au sens în starea naturală. Binele și răul nu există de la natură. Binele și răul nu vor avea sens decît cînd starea naturală va fi fost depășită, cînd legile care definesc aceste noțiuni vor fi fost promulgate de puterea publică.

Descrierea hobbesiană a stării naturale permite anihilarea simultană a pretențiilor republicanismului clasic al naturii, precum și a celor aparținînd religiei creștine sau grației divine: ale primului, arătînd că natura nu este bună sau că viața „conform naturii" este recapitularea tuturor relelor; ale celei de-a doua, arătînd că aceste rele nu-și au sursa în păcat, ci în necesitate, și că deci ele nu invocă vindecarea prin grație divină, ci prin artă. Din acest rău absolut, care nu este un rău moral, se va naște, datorită unei arte noi, un bine nou, o nouă definiție a binelui politic.

Și asta pentru că necesitatea, care-i constrînge pe oameni în starea naturală la ceea ce conștiința obișnuită numește „rău", îi obligă, deși mai puțin direct și la ceea ce aceeași conștiință obișnuită numește „bine". Starea naturală este insuportabilă pentru om; în războiul tuturor împotriva tuturor, viața fiecăruia este „solitară, mizerabilă, crudă (*nasty*), animalică și scurtă"[4]. Mai ales scurtă. Amenințarea morții

[4] *Ibid.*

violente este pretutindeni prezentă, în timp ce omul nu dorește altceva decît să se conserve, în timp ce sursa cea mai abundentă a acestui război este tocmai dorința pe care o are fiecare de a se conserva. Teama de moarte îi împinge pe oameni la acest comportament ucigaș care-i pune în pericol de moarte. Situația este absurdă. Sau, răul care-i lovește pe oameni în starea naturală poate fi cel mai bine definit ca contradicție logică. Pentru a rezolva o contradicție logică, nu e necesar să fii bun, generos, curajos sau cucernic, ajunge puțină ingeniozitate, ajunge această calitate pe care modernii o vor aprecia mai presus de orice: inteligența, facultatea de a rezolva problemele. Și cum să nu fie oamenii inteligenți, cînd îi obligă la aceasta cea mai imperioasă dintre pasiuni: teama de moarte? Rațiunea umană, constatînd absurditatea acestui război, va căuta mijloacele păcii. Mai exact, ceea ce numim rațiune se naște din această necesitate resimțită și recunoscută de pasiune: ea este facultatea de a inventa mijloace sau de a produce efecte. Noua artă politică va consta în noua folosire a acestei facultăți. Ceea ce a scos la lumină Hobbes este că oamenii, dacă vor să fie satisfăcuți — și cum n-ar dori-o! — sînt constrînși să fie inteligenți.

Acestei rațiuni dictate de teama de moarte, acestei rațiuni născute din teama de moarte, termenii înșiși ai problemei îi indică soluția.

A spune că în starea naturală fiecare poate face tot ceea ce consideră util pentru conservarea sa înseamnă a spune că fiecare are aici un drept asupra tuturor lucrurilor — un *ius in omnia* — și chiar asupra corpului celorlalți[5]. Acest drept *nelimitat* al fiecăruia decurge în mod necesar din războiul tuturor împotriva tuturor și este în același timp sursa acestui război. Numai renunțînd la acest drept poate fiecare, în ce-l privește, să oprească sursa războiului. Această

[5] Hobbes formulează în această manieră ciudată „dreptul de a ucide", care aparține fiecăruia în starea naturală.

renunțare ar fi absurdă dacă n-ar fi sigur că fiecare din vecinii și rivalii săi va face la fel. Fiecare va trebui deci să se angajeze printr-un contract cu ceilalți să renunțe la acest drept nelimitat. Dar contractele negarantate de spadă nu sînt decît fum[6]. Singura garanție posibilă a contractului rezidă în amenințarea cu pedeapsa care va sancționa orice violare. Cine va aplica această pedeapsă? Cel sau cei pe care contractanții îl (îi) vor fi ales. Fiecare renunță la dreptul său asupra tuturor lucrurilor și îl transferă asupra celui sau celor căruia (cărora) el îi (le) încredințează suveranitatea, și deci lui sau lor îi (le) revine sarcina de a promulga legile necesare păcii civile și de a garanta, cu forța, dacă este nevoie, respectarea lor.

Dreptul suveranului, individual sau colectiv, este în mod necesar nelimitat, iar suveranitatea sa — absolută, deoarece dreptul care i-a fost transmis de fiecare era nelimitat. Suveranul moștenește acel *ius in omnia* care-i era propriu fiecăruia în starea naturală; sau, este singurul care conservă acest drept pe care-l deținea în starea naturală și pe care toți ceilalți l-au abandonat. Astfel este constituit Suveranul, Leviathanul, acest „om artificial" sau „Dumnezeu muritor" care va asigura pacea civilă.

Iată, pe scurt, cum deduce Hobbes necesitatea unei suveranități absolute, dacă oamenii doresc să trăiască în pace, necesitatea absolutismului. Se impune pe loc o remarcă: nu trebuie să ne lăsăm prea impresionați de „maiestatea" acestui Suveran. Care este de fapt fundamentul suveranității sale absolute? Este *dreptul individului*. Și care este sursa acestui drept? Este necesitatea foarte simplă de a se conserva, de a evita moartea. Oamenii nu mai trebuie să se conducă după feluritele actualizări ale binelui sau conform binelui însuși, ci după dreptul care se naște din necesitatea de a evita răul. În limbajul moral și politic pe care îl

[6] *Convenants without the Sword are but Words* (*Leviathan*, cap. XVII).

elaborează Hobbes, și care este încă al nostru și astăzi, *dreptul* ia locul *binelui*. Accentul pozitiv, intensitatea aprobării morale pe care anticii, păgîni sau creștini, îl puneau pe bine, este pus de moderni, după Hobbes, pe drept, dreptul individului. Este limbajul și „valoarea" liberalismului.

Ce înseamnă să transmiți dreptul tău natural nelimitat suveranului? Înseamnă: să recunosc ca ale mele toate acțiunile, oricare ar fi ele, înfăptuite de acest suveran. Sînt *Autorul* tuturor actelor înfăptuite de suveranul-meu; el este *Reprezentantul* meu. Iar unitatea corpului politic constă în aceasta: toți membrii corpului au un *același* reprezentant, suveranul.

După drepturile individului, iată o altă categorie fondatoare a gîndirii liberale: *reprezentarea*. De unde provine necesitatea reprezentării pentru constituirea corpului politic?

În starea naturală, nu există putere, sau, mai curînd — și este același lucru —, puterile fiecăruia sînt aproximativ egale cu cele ale oricui altcuiva: oamenii sînt egali. Cum stabilește Hobbes acest punct considerabil? Utilizînd un argument care poate trece drept o glumă: în starea naturală, cel mai slab îl poate întotdeauna ucide pe cel mai puternic. Iată, se va spune, un argument mai curînd slab decît puternic. Dimpotrivă, este un argument extrem de puternic. Dacă experiența umană fundamentală este cea a răului propriu stării naturale, dacă ceea ce este *cel mai natural* este tocmai starea naturală, atunci ceea ce este cel mai important în raporturile dintre oameni se dezvăluie în această situație. Și este neîndoielnic că în această situație vulnerabilitatea unuia nu poate fi foarte diferită de vulnerabilitatea oricui altcuiva. „Ești mai frumos, mai inteligent, mai curajos decît mine, fie, dar te pot ucide prin forță sau viclenie: iată ce contează între noi."

Dacă oamenii sînt în esență egali, dacă puterile lor egale se neutralizează, atunci puterea politică — cea care dă coe-

rență corpului politic — nu este naturală. A spune că nu este naturală înseamnă a spune că este artificială: ea trebuie fabricată. Dar artefactul este fabricat în întregime de artizan: în „produsul finit", nu există — în afara materiei brute, în acest caz materia umană — decît intenția și voința artizanului, a acelui *artificer*[7] (prin acest termen, care înseamnă „artizan", Hobbes desemnează omul în capacitatea sa de creator al corpului politic). Puterea politică încorporează și reprezintă intenția și voința artizanilor, adică a oamenilor din starea naturală care doresc pacea. Puterea absolută nu este decît instrumentul celor fără putere. Amplificarea ostentativă a puterii în doctrina hobbesiană nu trebuie să ascundă o slăbire radicală a substanței sau semnificației sale. Ceea ce este substanțial sau natural este egalitatea celor fără putere.

Cum să nu remarcăm că avem aici matricea distincției dintre societatea civilă și stat, societatea civilă fiind locul egalității în drepturi, iar statul instrumentul acestei societăți civile grație căruia sînt asigurate ordinea și pacea? În același timp, provocatorul paradox al doctrinei hobbesiene — statul își are unica sursă în această societate civilă asupra căreia el exercită o putere absolută — scoate în relief dificultatea fundamentală a acestei distincții și a ideii de reprezentare care îi este inseparabilă. Dacă societatea civilă e cea care contează, ceea ce este natural dacă statul nu este decît instrumentul său, de ce este atît de tranșant, detașat de ea, de ce nu și l-ar reînsuși ea, de ce nu ar pune ea capăt acestei „alienări"? Invers, dacă corpul politic nu există ca atare decît prin Reprezentant, atunci acesta este mai mult decît un simplu reprezentant, el este cel care conferă existență și coerență societății civile, el este sursa existenței sociale. Distincția dintre societate civilă și stat și joncțiunea lor prin ideea de reprezentare amorsează o oscilație

[7] Vezi *Introducerea*. Hobbes mai spune și *maker* (cap. XXIX).

naturală între două extreme: „dispariția" statului și absorbția sa de către societatea civilă, pe de o parte, absorbția societății civile de către stat, pe de altă parte. Există o distincție care își antrenează, într-un fel, negația, negație care poate interveni în favoarea unuia sau altuia din cei doi termeni[8].

Putem formula raportul dintre indivizi și suveran într-un alt fel. Dacă oamenii sînt egali, așa cum se întîmplă evident în starea naturală, deoarece cel mai slab îl poate întotdeauna ucide pe cel mai puternic, nu există motive ca unul, mai degrabă decît celălalt, să comande sau să se supună. Dacă supunerea nu poate fi întemeiată pe natură și dacă, pe de altă parte, este necesară păcii civile, ea nu-și poate avea sursa decît în *convenție*. Ea nu poate fi legitimă decît fondată pe *consimțămîntul* celui care ascultă. În general, după Hobbes, orice obligație își are în mod necesar sursa într-un act al celui care este supus obligației. Astfel încît dacă în starea naturală fiecare face ce vrea, adică ceea ce consideră necesar conservării sale, în starea civilă el face tot ceea ce vrea ascultîndu-l pe suveran, fiindcă a consimțit în principiu la ceea ce-i va ordona suveranul, fiindcă el este Autorul acțiunilor Reprezentantului său. Am folosit expresia: supusul „face ceea ce vrea ascultîndu-l pe suveran". Într-un fel, ea redă corect fenomenul descris de Hobbes: supusul nu-l poate nici acuza, nici condamna la moarte pe suveran, căci ar fi ca și cum s-ar acuza pe sine sau s-ar sinucide; există un soi de identitate esențială între supus și suveran. Totuși, oricît ar fi de ispititoare, o asemenea expresie este înșelătoare. Hobbes exclude orice transfer de voință, orice reprezentare a unei voințe printr-o altă voință: voința este un lucru individual. Desigur, supusul recunoaște ca fiind ale sale toate *acțiunile* suveranului, dar

[8] Am dezvoltat acest punct în „Le totalitarisme et le problème de la représentation politique" (*Commentaire*, vol. 7 [1984], nr. 26).

asta nu înseamnă cîtuşi de puţin că el recunoaşte în voinţa suveranului *voinţa* sa, a supusului.

Se remarcă importanţa acestei chestiuni pentru problema democraţiei. Democraţia directă sau reprezentativă presupune că acţiunea corpului politic îşi are sursa, resortul în voinţa fiecăruia sau într-o voinţă care reprezintă voinţa fiecăruia, îi este oarecum identică. Hobbes „identifică" energic pe „fiecare" cu suveranul, dar exclude din această identificare sau identitate voinţa: ceea ce este *voit* de „fiecare" este existenţa suveranităţii absolute sau, mai precis, pacea, al cărei instrument necesar este suveranitatea absolută; cît despre voinţele suveranului, ele îi sînt proprii. Cu alte cuvinte, Hobbes pregăteşte decisiv ideea democratică, dar rămîne, la fel de hotărît, dincoace de ea.

Ideea democratică, cu care ne-am obişnuit din copilărie, face să ni se pară uşor absurdă concepţia lui Hobbes: ce înseamnă să recunoşti ca ale tale acţiuni pe care nu le-ai vrut, care pot fi chiar riguros contrarii faţă de tot ceea ce vrei? În absolutismul lui Hobbes, se pare că există, între supuşi şi suveran, prea multă diferenţă în ceea ce priveşte identitatea, prea multă identitate în ceea ce priveşte diferenţa. Dar avem sentimentul că identitatea este sau trebuie să fie cea mai puternică, şi că ea va triumfa „în mod natural" în ideea democratică, potrivit căreia voinţa reprezentantului nu poate avea alt scop decît să coincidă cît mai mult cu voinţa poporului. Putem privi totuşi lucrurile în sens invers: poate că dificultăţile poziţiei lui Hobbes ne sugerează dificultăţi ale concepţiei democratice pe care nu le-am remarca altfel.

Forţa poziţiei hobbesiene este că menţine integritatea individului. Individul vrea ceea ce vrea, nimeni altul în afara sa nu poate voi în locul lui. Dacă deci individul şi voinţa sa reprezintă unicul fundament al legitimităţii politice, este limpede că ordinea politică, ce face din pluralitatea indivizilor o unitate, nu poate să-i vină decît din *exterior*.

Orice „comunitate de voință", fie cu ceilalți indivizi în cadrul stării naturale sau al „societății", fie între individ și suveran, ar împieta asupra voinței individului, i-ar leza integritatea și nu ar mai putea fi ceea ce numai el singur poate fi: sursa și fundamentul legitimității politice. Sîntem aproape irezistibil tentați să spunem că Hobbes este absolutist în ciuda individualismului său — sau în contradicție cu acesta; trebuie spus, dimpotrivă, că Hobbes este absolutist *deoarece* este foarte riguros individualist.

Dacă ne vine greu să admitem o asemenea idee e pentru că, în ciuda tuturor discursurilor despre individualism, nu mai avem decît o idee foarte vagă despre individ, o idee foarte incertă despre ce înseamnă să acorzi individului importanță, să faci din individ, și numai din individ, fundamentul oricărei legitimități politice. Individul de care vorbim este întotdeauna gata „aculturat", „socializat", determinat de „roluri", pe scurt: domesticit. Nu mai discernem net această figură a omului care se află, totuși, după noi, la originea oricărei legitimități, și ale cărui exigențe și „revendicări" continuă să afecteze decisiv mișcare socială, politică și spirituală a societăților noastre. Hobbes scoate în evidență că, dacă există un lucru ca *individul*, adică o ființă a cărei voință nu-i aparține cu adevărat, de fapt și de drept, decît lui, această voință nu poate găsi o regulă decît în afara ei înseși, într-o *altă voință* riguros exterioară și străină, care are forța și dreptul să-i impună ascultare. Acum ori niciodată e cazul s-o spunem: trebuie să știm ce vrem.

O dovadă elocventă că individualismul lui Hobbes se află într-adevăr la originea absolutismului său, că ele sînt inseparabile, poate fi găsită în demersul atît de contrar și totuși atît de înrudit al lui Rousseau. Rousseau este cel care l-a înțeles cel mai bine pe Hobbes și care l-a criticat cel mai profund. El a înțeles foarte bine că dacă se pleacă, în mod serios, de la individ, este extrem de dificil, dacă nu de-a dreptul imposibil, să se evite absolutismul. Dar cum dorea

să evite absolutismul, pornind la rîndul său de la individ, el a fost nevoit să se angajeze într-o reinterpretare completă nu doar a legitimității politice, ci și a naturii umane înseși, a cărei influență extraordinară nu mai trebuie amintită, și care ne mai influențează încă ideile, sentimentele și moravurile. Cum voi vorbi despre Rousseau în locul pe care i-l rezervă cronologia[9], mă voi limita aici la o remarcă.

Rousseau împărtășește convingerea inițială a lui Hobbes: voința este un lucru individual, ea nu poate fi reprezentată. Pe de altă parte, el refuză absolutismul: ordinea, unitatea de stabilit între voințele individuale nu trebuie să le vină din exterior. Trebuie deci *identificată* voința fiecăruia cu voința corpului politic, sau voința corpului politic cu voința fiecăruia, fără a trece prin intermediul reprezentanților, și excluzînd orice acțiune a unei voințe individuale asupra unei alte voințe individuale. De aici „voința generală". Sau, deoarece individul nu trebuie să asculte nici de un suveran absolut, nici de un reprezentant, nici de o voință care ar rezulta dintr-un compromis sau dintr-o eliberare între el însuși și ceilalți viitori membri ai corpului politic, trebuie ca el să nu asculte decît de el însuși. Pentru a rezolva problema politică generată de necesitatea de a construi o unitate politică pornind de la indivizi radical independenți, Rousseau este pus în situația să creeze o nouă definiție a omului și a rațiunii sale: omul este ființa capabilă să se supună unei legi pe care și-a impus-o el însuși, iar rațiunea este facultatea de a-și comanda sieși, rațiunea este în substanța sa autonomie sau legislație a sinelui prin sine. Ajungem să afirmăm, folosind termenii lui Hobbes, că o dată cu Rousseau omul devine „autor" și „*artificer*" sau „*maker*" al propriei sale umanități, și nu doar al corpului politic. Nu este locul să examinăm sensul și consecințele unei asemenea concluzii. Perplexitatea în care ea ne aruncă, perplexitate care a fost și rămîne resortul mișcării filozofiei

[9] Vezi *infra*, cap. VI.

moderne de la Rousseau încoace, ne sugerează în orice caz să considerăm cu mai multă simpatie afectuoasă că nu i se recunoaște de obicei bărbătească sobrietate a absolutismului hobbesian.

Poate însă ajunge acest absolutism să realizeze într-adevăr ceea ce este menit să înfăptuiască, să creeze o unitate politică pornind de la indivizi radical separați și independenți? Desigur, ne imaginăm foarte bine că indivizii îl ascultă pe suveran fie pentru că sînt satisfăcuți de pacea pe care el o garantează, fie pentru că el îi amenință cu pedepse; desigur, înțelegem că se poate spune că indivizi exteriori unii altora devin *unul* pentru că au un *același* reprezentant. Dar această unitate numai prin Reprezentant, asupra căreia Hobbes insista atît, nu este în mare măsură abstractă? Întemeiată exclusiv pe convenție, nu este ea doar o convenție, și deci reală?

De fapt, acești atomi umani care sînt indivizii nu pot constitui o unitate reală, oricît de exterior ar fi instrumentul acestei unități, decît pentru că sînt asemănători sau omogeni. Problema politică hobbesiană este de a menține împreună atomi străini unul de celălalt și asemănători. Ceea ce-i face dușmani unii altora este ceea ce au comun; iar ceea ce îi face capabili să trăiască laolaltă este tot ceea ce au comun. Ce anume? Pasiunea lor fundamentală. Pasiunea fundamentală a tuturor oamenilor este dorința de putere, de tot mai multă putere, dorință care nu încetează decît la moarte; ei nu se deosebesc decît prin intensitatea mai mult sau mai puțin mare a acestei dorințe. Pentru că sînt puși în mișcare de această dorință, ei sînt într-o perpetuă stare de război, latentă sau declarată. Totodată, ceea ce le face atît de dificilă unitatea este ceea ce o face posibilă, și posibilă grație unui artificiu uimitor de simplu. Dacă indivizii sînt cuante ale puterii, e necesar și suficient, pentru a se uni, să construiască deasupra lor o cuantă de putere incomparabil superioară puterii fiecăruia dintre ei; mai

exact, e necesar și suficient să construiască deasupra lor *cea mai mare putere pe care o pot imagina* sau *o putere mai mare decît care nu ne putem imagina nimic*. Este definiția unei puteri *nelimitate* sau *absolute*.

Spuneam că Hobbes deduce instituția politică din drepturile individului și numai din ele. Constatăm aici că acest lucru nu este tocmai exact: individul nu are numai *drepturi*, el are și o *natură*. Leviathanul îi poate garanta drepturile făurind unitatea corpului politic, deoarece, ca putere, el este omogen cu natura sa: există omogenitate între stat și societate din perspectiva puterii. În ciuda tuturor lucrurilor, artificiul reprezentării este învăluit și susținut de o idee despre natura omului, ireductibilă la ideea de drept. „Artizanul" puterii absolute care este omul societății civile sau al stării naturale este apt să fabrice putere pentru că, în ființa sa, el este putere sau mai curînd dorință de putere. În acest sens, individul hobbesian păstrează ceva din animalul politic.

Acest individ avid de putere este, în starea naturală, neputincios: ce va sacrifica el pentru a putea ceva? nu puterea, inexistentă sau ineficientă, ci dreptul său de a face ce dorește. Pentru a crea o anumită putere din neputința sa, el construiește deasupra lor o putere absolută. Trebuie să ne oprim asupra acestei noțiuni de putere absolută. În interpretarea religioasă tradițională a puterii regale, ea însemna că regele era legat direct de Dumnezeu și că nu avea de dat seama decît Lui, că era vicarul sau „reprezentantul" său și că era parte, prin urmare, „analogic", a atotputerniciei sau suveranității lui Dumnezeu. Dar cazul puterii absolute hobbesiene este complet diferit. Ființa atotputernică nu mai este cea care dă existență și sens existențial puterii absolute care o reprezintă, ci, dimpotrivă, ea este creată de ființe neputincioase, pentru a le remedia tocmai slăbiciunea. Puterea absolută nu mai este „reprezentant" al lui Dumnezeu, ci „reprezentant" al oamenilor: „transcen-

dența" sa nu-și afle originea în fața lui Dumnezeu, ci în slăbiciunea omului.

Puterea Leviathanului este tot ce-și pot închipui oamenii mai mare. O asemenea definiție amintește irezistibil de cea pe care sfîntul Anselm o propune pentru Dumnezeu: *ens quo maius cogitari nequit* (o ființă mai mare decît care nu se poate concepe). Din această definiție nominală, Anselm trage concluzia existenței lui Dumnezeu, în virtutea argumentului numit „ontologic"[10]. Or, ceea ce sugerează prezentarea lui Hobbes este că această ființă „există" cu adevărat, că ordonează într-adevăr lumea umană, dar că este fabricată de oameni. Ce este instituția politică? Este artificiul uman care permite oamenilor să facă efectivă și eficientă această „idee a celei mai mari puteri" pe care, în neputința lor, sînt constrînși în mod natural să o conceapă. Nu se poate sugera mai subtil că această construcție a Leviathanului reproduce sau mai curînd explică geneza ideii de Dumnezeu: urmărind construirea corpului politic hobbesian, asistăm la elaborarea ideii de Dumnezeu. Hobbes ne arată în același timp cum situația naturală a oamenilor îi determină să conceapă ideea de Dumnezeu și cum arta umană poate să-și însușească sensul acestei idei, să-i dea efect, dezvăluindu-și astfel vanitatea. Arta politică stabilește că religia este totodată „naturală" și „falsă", demonstrînd de ce poate fi și una și cealaltă fără contradicție.

Hobbes face să se nască ordinea politică din neputința umană; Aristotel o făcea să se nască din capacitățile sau forțele umane. Ceea ce face corpul politic hobbesian nu este,

---

[10] Acest argument poate fi rezumat astfel: cînd, credincioși sau necredincioși, ne gîndim la Dumnezeu, ne gîndim ca la cea mai mare ființă pe care ne-o putem închipui; dar acest ceva mai mare decît care nimic nu poate fi conceput nu poate exista doar în minte; căci acest lucru nu ar fi cel mai mare, deoarece ar fi și mai mare decît el cel care în plus ar exista efectiv; această ființă mai mare decît care nu ne putem imagina nimic nu poate deci să nu existe: Dumnezeu.

ca în cetatea lui Aristotel, compunerea şi potrivirea forţelor (virtute, bogăţie, libertate), ci uşurarea slăbiciunilor. Leviathanul vindecă, cel puţin parţial, relele acelei *natural condition of mankind*. În mîna Leviathanului, supusul se găseşte ca şi credinciosul în mîna Bisericii, al cărei har vindecă relele naturii sale păcătoase. Corpul politic pe care-l construiesc oamenii neputincioşi concepînd ideea de putere absolută nu este o cetate, mărginită în toleranţa sa prin chiar limitele ordinii naturale, şi, deci vulnerabilă la intervenţia religiei; geneza sa repetă şi face eficient gestul prin care umanitatea concepe divinitatea şi se plasează sub protecţia sa. Sensul statului hobbesian este să fie o *Providenţă* artificială[11].

După cum starea naturală neutralizează păcatul naturalizîndu-l, puterea absolută a Leviathanului naturalizează harul artificializîndu-l.

Problema politică este atît de dificilă (prin natura lor, oamenii mai curînd se ceartă sau se bat, decît se iubesc sau se ajută), iar soluţia sa atît de simplă, atît de direct deductibilă din termenii problemei încît discuţia politică nu cunoaşte decît o alternativă tranşantă; corpul politic există (cetăţenii trăiesc în pace civilă) sau nu există (cetăţenii se sfîşie între ei); suveranul, oricare ar fi el — unul, mai mulţi sau toţi —, are puterea necesară îndeplinirii mandatului său sau *trust*, şi atunci oamenii se bucură de întreaga fericire compatibilă cu condiţia lor, sau nu o are, şi atunci oamenii cunosc dezordinile şi nenorocirile războiului civil. Comparaţia între meritele respective ale diferitelor regimuri politice i se pare aşadar lui Hobbes extrem de sterilă. Desigur, putem distinge între democraţie, aristocraţie şi monarhie, dar, fie că suveranul este unul, mai mulţi sau toţi, ceea ce contează este că el e suveran şi că are dreptul

[11] În capitolul XXX, *Despre funcţia reprezentantului suveran*, Hobbes vorbeşte despre „general Providence" exercitată de acesta.

să pretindă deplină supunere. Fie că este unul, mai mulți sau toți, el concepe, promulgă și veghează la respectarea legilor care i se par bune sau oportune, și care nu sînt legi decît pentru că sînt expresia voinței sale. Nu ești mai liber să nu asculți la Veneția sau Lucca decît la Marele Turc. Firește, monarhia are un anumit număr de avantaje tehnice — întemeiate pe faptul că în acest regim individul natural este sufletul individului artificial care e corpul politic —, dar regula de aur este aceasta: fiecare să considere drept cel mai bun regim cel în care trăiește; sau, mai bine, nici măcar să nu-și pună această întrebare inutilă, să se supună cu toată buna-credință la tot ce îi ordonă suveranul.

Totuși, fie că este vorba de monarhie, aristocrație sau democrație, legitimitatea acestor regimuri, care este una cu modul generării, instituirii lor, este în esență democratică. Fundamentul lor se află în consimțămîntul fiecăruia. Puterea suveranului nu-i aparține prin natură sau har, ea îi este întotdeauna dată sau lăsată de supușii săi. Demitizînd discuția despre cel mai bun regim, deosebit de critic față de democrațiile antice, mai puțin poate pentru ceea ce au fost, cît pentru venerația cu care europenii le privesc și care îi face să disprețuiască regimurile monarhice în care trăiesc, Hobbes contribuie energic la instaurarea punctului de vedere democratic modern. Democrația modernă nu este pentru partizanii săi, adică pentru noi toți, *un* regim politic printre altele, fie el și cel mai bun, ci *singura* organizare legitimă a vieții comune a oamenilor. Tocmai pentru că se întemeiază pe consimțămînt, legitimitatea sa — care este bunătatea sa — rămîne în afara oricărei discuții. Celui care obiectează sau protestează i se poate răspunde: de ce te plîngi, tu ai vrut-o, și chiar dacă ai votat contra, este ca și cum ai fi votat pentru, căci te-ai angajat să te supui legii majorității.

Deoarece Leviathanul, cauză a supunerii, este exterior indivizilor și cum aceștia sînt cuante ale puterii, puterea

absolută a suveranului nu este contradictorie cu libertatea supuşilor. Ceea ce se află în afara supunerii faţă de lege este liber: în tăcerile legii, supuşii pot face ceea ce cred de cuviinţă. O cuantă de putere face tot ce poate; nu poate înceta să fie această putere de a face care e ea. Acolo unde suveranul îşi interpune legea, cu ameninţarea pedepsei, el ascultă; dar acolo unde nu există lege, el face liber tot ce vrea, fiindcă nimic nu-l împiedică de la asta. Legea promulgată de suveran nu este decît artificiul care-i împiedică pe oamenii-atomi să se ciocnească, nu să se mişte; ea seamănă cu gardurile care te împiedică să te rătăceşti pe cîmpul vecin, nu să mergi pe drum. Hobbes poate fi considerat fondatorul liberalismului pentru că a elaborat interpretarea liberală a legii: pur artificiu uman, riguros exterioară fiecăruia, ea nu transformă, nu influenţează atomii individuali, cărora se mărgineşte să le garanteze coexistenţa paşnică.

Gîndirea lui Hobbes este astfel matricea comună a democraţiei moderne şi a liberalismului. Ea întemeiază ideea democratică pentru că elaborează noţiunea suveranităţii stabilite pe consimţămîntul fiecăruia; ea întemeiază ideea liberală pentru că elaborează noţiunea de lege ca artificiu exterior indivizilor. Nu este sigur că ideea democratică a suveranităţii şi ideea liberală a legii sînt lesne compatibile, căci, printr-un paradox pe care l-am semnalat deja, absolutismul doctrinei din *Leviathan* e cel care permite acestor două noţiuni să se articuleze fără a se contrazice. Pentru că suveranitatea nelimitată este exterioară indivizilor, ea le lasă un spaţiu liber, cel al tăcerilor legii. Dacă „absolutismul", adică exterioritatea suveranităţii, este abolit, legea devine, cum spune Rousseau, „registrul voinţelor noastre". Ea nu mai este condiţia exterioară a acţiunii mele libere, devine principiul acestei acţiuni: noţiunea liberală de lege s-a învechit. Dacă vrem să abolim absolutismul menţinînd totodată interpretarea liberală a legii, trebuie să renunţăm

la ideea însăși de suveranitate nelimitată. Asta va face Montesquieu.

Este adevărat că societățile noastre pot fi considerate în același timp „democratice" și „liberale". Vor fi depășit ele contradicția despre care tocmai am vorbit? Nu e sigur, dar nici necesar: ideea democratică a suveranității și ideea liberală a legii sînt contradictorii în ce au fiecare pozitiv, dar perfect compatibile în ce au negativ. Ele au o „matrice negativă" comună: omul nu are un scop, sau scopuri înscrise în natura sa, elementul acțiunii umane nu este binele sau tipurile de bine. Cele două definiții, democratică și liberală, se vor afirma pe rînd, accentuînd cînd suveranitatea voinței colective, cînd libertatea legală a indivizilor. Această „compatibilitate contradictorie" a celor două definiții contribuie la explicarea faptului că regimurile noastre democratice și liberale sînt în același timp remarcabil de stabile și supuse la o schimbare socială perpetuă și rapidă.

Aceasta este, în linii mari, doctrina hobbesiană. Am pus accentul pe temele și dificultățile care vor determina dezvoltarea ulterioară a gîndirii politice. I-am neglijat în mod deliberat — și, paradoxal, ținînd cont de ideea călăuzitoare a acestui eseu — critica directă la adresa creștinismului, mai exact la adresa revendicărilor politice ale diferitelor Biserici care-i invocă în egală măsură pe apostoli. Am vrut să sugerez că mai fundamentală decît critica directă a religiei era logica pozitivă a construcției hobbesiene care schițează planurile unui corp politic invulnerabil la creștinism, deoarece îi reproduce și îi face eficient sensul. Pentru ca expunerea să nu fie totuși prea incompletă, trebuie să spun cîteva cuvinte despre această critică directă, deoarece este foarte radicală și va fi foarte influentă.

Se pune următoarea problemă: ce devine datoria de supunere față de suveran cînd acesta din urmă ordonă o acțiune contrară ideii pe care supusul și-o face despre lege sau despre voința lui Dumnezeu? Ce devine suveranitatea

suveranului înaintea unei religii care ordonă supunerea față de Dumnezeu, mai curînd decît față de oameni? Ceea ce am spus conține deja, implicit, răspunsul: tot ce este uman se află sub pecetea Leviathanului, deci și religia, căci, oricum s-ar pune problema originii sale în Dumnezeu, ea se adresează oamenilor și este propovăduită de oameni.

Practic, Hobbes, fără să conteste vreodată principiul după care mai bine asculți de Dumnezeu decît de oameni, îi va limita pînă într-atît aplicarea, încît acest principiu va deveni inofensiv politic, inapt să pună în mișcare mase de oameni; în plus, și mai radical, el va reinterpreta sensul Revelației creștine, astfel încît supunerea față de Dumnezeu va tinde oricum să se confunde cu supunerea față de suveran.

La primul punct, argumentul lui Hobbes este simplu, dar distructiv: să crezi că Dumnezeu a vorbit anumitor oameni, înseamnă să crezi că acești oameni spun adevărul, înseamnă să-i crezi pe acești oameni. Necesitatea unui intermediar uman face ca această credință într-un Dumnezeu revelat să însemne a crede în acești oameni. Or, experiența ne învață că oamenii sînt mai curînd mincinoși, sau mai exact că înalta idee pe care o au despre înțelepciunea lor îi face adesea să se creadă inspirați de Dumnezeu. De altminteri, cei care se cred inspirați adună cel mai adesea partizani, care se intitulează discipoli: ei dețin astfel o putere, mai mult sau mai puțin mare, în funcție de numărul partizanilor lor. Știm că dorința de putere este dorința dominantă, primordială a oamenilor. Nu trebuie deci să ne mirăm că nenumărați indivizi, din pură dorință de putere, se proclamă inspirați de Dumnezeu. Sfînta Scriptură — Vechiul și Noul Testament — nu insistă oare și ea asupra faptului că există falși profeți, mai mult, că pentru un profet inspirat cu adevărat există o sută sau patru sute de falși profeți? Lecția experienței profane, ca și a Scripturii, este foarte limpede: de fiecare dată cînd un individ sau un grup

de indivizi se consideră inspirați de Dumnezeu, cei care îi ascultă trebuie să fie extrem de prudenți, precauți, sceptici: după toate probabilitățile, este vorba de impostori. Cel mai sigur este să nu fie recunoscuți ca profeți decît cei care sînt considerați ca atare de suveran. Dacă oamenii se pătrund de argumentele lui Hobbes, e puțin probabil că profeții, adevărați sau falși, vor avea mulți discipoli.

Mai rămîne cazul celor care, în loc să-i urmeze pur și simplu pe profeți, se cred ei înșiși profeți, ei înșiși inspirați. Sinceri sau mincinoși, sînt inaccesibili rațiunii. Ei vor trebui deci lăsați pe seama judecății suveranului, care va decide dacă ei constituie sau nu un pericol pentru pacea civilă. Dacă judecata sa este pozitivă, suveranul va folosi forța publică pentru a-i neutraliza, și operația va fi ușoară, fiindcă, grație avertismentului lui Hobbes, ei nu vor avea discipoli. Pretențiile „profeților" sau „sfinților", care au jucat un asemenea rol în războiul civil englez, vor fi încetat să reprezinte o amenințare politică majoră, ele nu vor mai pune decît o simplă problemă de ordin public, de poliție.

Ne putem întreba dacă triumful lui Hobbes nu este aici prea complet, și chiar ușor imprudent: dacă orice pretenție la inspirația divină este și radical suspectă, nu este în pericol însăși rădăcina creștinismului? Nu ar trebui suspectați apostolii și Cristos însuși? Hobbes afirmă că nu e cazul, și că nu face decît să reamintească vigilența recomandată de Scriptură. Adevărat că există, sau cel puțin că au existat, adevărați profeți, pe mărturiile cărora se întemeiază Biserica catolică și confesiunile protestante. Admițînd aceasta — și trebuia s-o admită, dacă nu dorea să sufere el însuși soarta pe care o rezerva falșilor profeți —, îi revenea o nouă și mai amplă sarcină. Trebuia să arate că Scriptura însăși, corect interpretată, propagă doctrina lui Hobbes: suveranul civil este absolut și în materie de religie. Nu îl vom urma în exegeza sa. Concluzia este că a spune „Biserică" și a spune „corp politic format din creștini"

înseamnă același lucru, și că nu există în lumea umană loc pentru un alt reprezentant, deci pentru o altă putere decît puterea civilă.

Problema fundamentală a doctrinei hobbesiene este cea a *supunerii*: de cine sînt obligat să ascult? Întrebarea este fundamentală, căci dacă răspunsul este incert, îndoielnic, urmează războiul civil, cu toate relele sale. Și totuși această întrebare este nouă, sau cel puțin intensitatea cu care Hobbes și succesorii săi o pun este nouă. Bineînțeles, într-un fel ea s-a pus întotdeauna în viața politică reală, în practică, dar ea nu juca un rol teoretic central în formularea clasică, greacă, a problemei politice. Aceasta era subînțeleasă de întrebarea: care este cel mai bun regim politic? Sau: cine este cel mai îndreptățit *să comande* Poporul? Bogații? Înțelepții? Un om de o virtute excepțională? Iată întrebările pe care le pune Aristotel în *Politica*.

Se va spune că cele două întrebări înseamnă același lucru: dacă știu cine trebuie să comande, știu de cine să ascult și invers. Și totuși nu e așa. După Aristotel, trebuie să comande cel care este purtător al binelui uman cel mai important, cel mai semnificativ politic, al binelui „celui mai bun". Pretendenții ale căror pretenții sînt respinse — în realitate, și în esență, doar corectate și moderate — se reclamă și ei de la genurile de bine semnificative sau importante, deși mai puțin importante. Pentru Aristotel, a răspunde la întrebarea: cine trebuie să comande? înseamnă a decide asupra a ceea ce se găsește în vîrful unei ierarhii a binelui, iar tipurile de bine care nu au fost alese subzistă în semnificația lor și chiar obțin o parte din putere, o dată ce alegerea decisivă a fost făcută. Pentru Hobbes, dimpotrivă, cel care are dreptul să pretindă ascultare are toate drepturile, cei care nu dețin acest drept nu au nici unul sau, mai degrabă, nu au decît drepturile permise de primul. Acolo unde exista gradație, comparativ și superlativ,

există acum excludere, polaritate între o afirmație absolută și o negație absolută. De unde provine punerea logicii de excludere în locul logicii de gradare și integrare care pare mult mai plauzibilă, mult mai adecvată la complexitatea lucrurilor umane?

Dacă, în lumea umană, afirmarea întîietății, și deci a dreptului de a comanda, a unui anumit bine nu antrenează în mod natural excluderea totală a celorlalte tipuri de bine, ci presupune, dimpotrivă, recunoașterea lor ca inferioare — s-a făcut comparația —, nu se întîmplă la fel dacă se „compară" lumea umană, pur și simplu umană, dar întreagă, și lumea religioasă, tot un fel de lume umană, dar care trimite la experiențe și legi exterioare și superioare naturii. Întrebarea nu mai este: care *element* al lumii umane trebuie să comande, ci care *lume* — umană sau divină — trebuie să comande. Cum să se „compare" aceste două lumi incomparabile? Ele sînt incomparabile pentru că fiecare, într-o manieră diferită, își este suficientă. În cetatea umană, pretențiile bogăției nu le pot ignora pe cele ale libertății, nici complet pe cele ale înțelepciunii și invers. Dar preotul care dezvăluie adevărul lui Dumnezeu și șterge păcatul prin împărtășanie, ce are comun, ce lume comună are el cu cetățeanul care apără drepturile bogăției, libertății sau înțelepciunii?

Nu se pot deci compara aceste două lumi și totuși trebuie să se decidă între pretențiile lor respective. Ar trebui, pentru a afla în sfîrșit pacea, să se construiască o *a treia lume*, în care conflictul ar pierde întreaga urgență, fiindcă și-ar pierde sensul. Dar construirea unei noi lumi nu pare să stea în puterea omului. Ce-i de făcut?

Dacă cele două lumi sînt în conflict, este pentru că ele sînt în contact. În acest sens, ele au ceva comun. În ce constă acest teren comun, loc al conflictului lor? Răspunsul este evident: e omul. Nu omul membru al cetății umane, fiindcă Biserica îl revendică, nici omul credincios al Bise-

ricii, fiindcă cetatea umană îl revendică, ci omul care nu aparţine, care nu aparţine încă nici uneia din cele două cetăţi. Cunoaştem numele acestui om: *individul*.

Desigur, el nu există: fiecare „individ" e întotdeauna deja membru al unei cetăţi umane, ca şi credincios al unei Biserici. Dar, în măsura în care el este reclamat de fiecare din acestea două, care vrea să îl smulgă celeilalte, el nu aparţine nici uneia, el „există" ca „individ". Sau: individul „există" în măsura în care ezită în supunerea sa, în care este „anterior" alegerii supunerii sale. Or, toţi oamenii sînt ţinta dublei revendicări de care vorbesc: toţi pot fi aşadar *consideraţi drept* indivizi.

Iată, se va spune, un punct de vedere pur abstract, care lasă intactă realitatea lucrurilor, împreună cu conflictul. Dar dacă, pornind de la această *idee* a individului ajung să concep o *instituţie* politică viabilă, sau realizabilă, atunci acest individ care nu există va ajunge să existe ca locuitor — cetăţean sau supus — al acestei instituţii. Dacă acest lucru este posibil, vom fi creat această a treia lume care părea dincolo de posibilităţile noastre.

Această nouă instituţie politică, pentru a-şi îndeplini funcţia, trebuie să împiedice prin însăşi constituţia sa ca individul să devină sau să redevină cetăţean al vechii cetăţi sau credincios al vechii Biserici. Trebuie deci ca supunerea la care individul va fi constrîns să fie invulnerabilă la criticile şi revendicările vechilor candidaţi la putere, candidaţii cetăţii umane — virtute, bogăţie, libertate —, ca şi cei ai cetăţii divine — legea sau graţia divină care vine de la Dumnezeu, doctrina revelată de El şi oamenii care se reclamă de la această lege, de la această graţie divină sau de la această doctrină. Specific noii supuneri este că va fi indiscutabilă în termenii dreptului. Desigur, vor continua să se audă vechile revendicări, cele ale bogaţilor, ale săracilor, înţelepţilor, preoţilor, dar intransigenţa lor se va atenua

datorită caracterului absolut al supunerii pe care se întemeiază noua cetate. Ele vor fi *neutralizate*.

Noua instituție politică va acoperi și va depăși vechiul conflict care părea insolubil: el va supraviețui desigur, dar domesticit, limitat la nivelul subpolitic, cel al „societății".

Să ne imaginăm deci că toți oamenii sînt indivizi, adică oameni anteriori supunerii, să ne imaginăm *starea naturală*. În această stare, oamenii nu sînt supuși nici prestigiului celor înțelepți, nici seducțiilor celor bogați, nici intimidărilor celor puternici, nici predicilor preoților: anteriori oricărei societăți profane sau religioase, ei sînt egali și liberi. Corpul politic pe care l-ar forma pornind de la această stare ar fi *în mod necesar* invulnerabil la pretențiile bogaților ca și la cele ale săracilor, la ale puternicilor ca și ale preoților. Nici unii, nici alții nu ar fi putut inspira întemeierea instituției. Nici unii, nici alții nu ar intra deci în constituția sa esențială.

Ceea ce am încercat să sugerez mai sus este rațiunea de a fi a apariției *stării naturale* la Hobbes ca noțiune-cheie a reflecției și care va rămîne astfel timp de peste un secol, în perioada formatoare a regimurilor liberale moderne: starea naturală este condiția oamenilor înaintea oricărei supuneri față de cetate sau de Biserică, condiție pornind de la care se va putea construi un corp politic invulnerabil la conflictul lor. Firește, în doctrina lui Hobbes, această noțiune nu apare ca ipoteza la care conduce proiectul de a depăși conflictul între politică și religie, ci ca realitatea produsă de conflictul real: războiul tuturor împotriva tuturor. De altfel, acesta este motivul pentru care Hobbes preferă expresia de *natural condition of mankind* celei de stare naturală. Dar în semnificația sa esențială, starea naturală *nu este* stare de război. Vom constata acest lucru studiindu-i pe Locke și Rousseau. Puterea generatoare a doctrinei lui Hobbes ține de faptul că la el aspectul de ipoteză și aspectul de realitate ale stării naturale sînt, ca să spunem

așa, indistincte. Și e nevoie să fie astfel, pentru ca ipoteza să fie plauzibilă, pentru ca viitoarea artă politică să aibă un sprijin în natură. În același timp, Hobbes le îngăduie succesorilor săi să distingă între cele două aspecte: o dată stabilite plauzibilitatea și fecunditatea ipotezei, se deschide pentru fiecare posibilitatea de a-i modifica termenii, astfel încît să realizeze mai bine scopul pentru care ea a fost concepută mai întîi.

De la Hobbes la Locke și Rousseau, ideea corpului politic va fi următoarea: o suveranitate absolută, concepută divers, întemeiată pe, și dedusă dintr-o stare naturală divers interpretată. Am încercat să arăt originea „teologico-politică" a acestei ultime noțiuni care ne-a devenit atît de străină. Dacă ea a continuat să prevaleze pînă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea este pentru că motivul care i-a dat naștere își va păstra eficacitatea. Aici, totuși, se impune o constatare: chiar dacă Locke și Rousseau sînt la fel de interesați ca și Hobbes să abolească puterea politică a religiei, chiar dacă Rousseau încheie *Contractul social* celebrîndu-l pe Hobbes pentru a fi redus la unitatea suveranului civil dualitatea puterilor politică și religioasă, pentru a fi „reunit cele două capete ale vulturului", este adevărat că, pentru Locke și Rousseau, dușmanul principal, cel împotriva căruia își construiesc în primul rînd doctrina politică, nu mai este puterea politică a religiei, ci un fenomen care pare strict politică, și anume absolutismul, și chiar, în cazul lui Rousseau, dincolo de absolutism, o realitate în același timp socială, politică și morală: inegalitatea. Locke și Rousseau par să se întoarcă împotriva lui Hobbes. Trebuie să înțelegem bine sensul opoziției lor.

Faptul că ei îl critică pe Hobbes pentru a fi adus argumente în favoarea absolutismului nu înseamnă că nu împărtășesc intenția care l-a determinat pe Hobbes să-și construiască Leviathanul. Ei constată doar că absolutismul real, efectiv, în loc să împlinească intenția lui Hobbes, o

împiedică decisiv, deoarece prin absolutism, prin influența sa asupra absolutismului și prin protecția pe care aceasta din urmă i-o acordă, religia conservă ceea ce conservă din puterea politică. Ei critică deci doctrina lui Hobbes pentru a-i desăvîrși intenția.

Totodată, este adevărat că începutul înfăptuirii programului hobbesian — ceea ce se numește „ascensiunea absolutismului" — atrage situații și dificultăți străine problematicii inițiale a lui Hobbes. „A treia lume" sau „a treia cetate" începe să-și trăiască propria viață. Prin urmare, dacă această viață este nesatisfăcătoare, aceasta constituie dovada, în concepția lui Locke și mai ales a lui Rousseau, nu numai că programul lui Hobbes nu a fost complet realizat, ci și că a fost imperfect conceput. Ei rămîn totuși fideli instrumentului fundamental al lui Hobbes, starea naturală, deoarece consideră că acesta nu a extras din ea toate avantajele posibile, că nu a interpretat-o destul de radical. Și consideră că, interpretînd-o mai radical, ei ar fi în măsură în același timp să ducă la bun sfîrșit programul lui Hobbes și să evite inconvenientele pe care începerea realizării acestui program le-a relevat.

CAPITOLUL IV

Locke, munca și proprietatea

Așa cum am văzut, rațiunea de a fi a apariției stării naturale ca noțiune-cheie a reflecției politice ține de necesitatea de a determina o supunere incontestabilă, o obligație de a asculta incontestabilă. De altfel, cea mai adecvată definiție a puterii Leviathanului ar fi să spunem că este incontestabil: caracterul său „absolut" sau „nelimitat" înseamnă în primul rînd că nici o obiecție nu-i poate fi în principiu adresată, că orice obiecție este în principiu inutilă. Iar dificultatea centrală a doctrinei lui Hobbes poate fi formulată astfel: poate fi definită și construită o putere *umană* astfel încît să devină, de drept și de fapt, invulnerabilă la orice obiecție, la orice critică? El speră să învingă dificultatea, întemeindu-și raționamentul pe o realitate — teama de moarte violentă — mai puternică decît orice raționament. Dar are de înfruntat atunci două probleme considerabile.

Ceea ce constituie punctul de plecare al raționamentului său rămîne fundamentul punctului său de sosire: teama de moarte, care este motivul edificării Leviathanului, rămîne principiul eficacității sale o dată ce este constituit. În ultimă instanță, supușii se comportă pașnic, deoarece *se tem* de suveran. Desigur, în perspectiva lui Hobbes, această teamă este incomparabil mai circumscrisă decît teama originară; departe de a fi în contradicție cu condițiile elementare ale unei vieți umane decente, reprezintă ea însăși condiția elementară a acesteia. În legătură cu asta, putem vorbi, cu Michael Oakeshott, de teamă „homeopatică".

Este adevărat că, dacă dorința de a se conserva este sursa oricărei legitimități, atunci, tot așa cum teama de moarte în starea naturală este sursa legitimității Leviathanului, teama pe care o inspiră Leviathanul, oricît de „homeopatică", sau de reziduală am imagina-o, poate deveni principiul unei noi legitimități. Este un lucru atît de evident, încît, după opinia lui Hobbes însuși, am dreptul de a încerca să mă conserv chiar și împotriva ordinelor Leviathanului, dacă aceste ordine îmi pun viața în pericol. Cu alte cuvinte, pe căutarea *securității*, pe care se întemeiază *nelimitarea* puterii Leviathanului, se va putea întemeia ulterior *limitarea* sa.

Admițînd că, pentru a construi instituția politică legitimă, trebuie plecat de la starea naturală, oare Hobbes a descris corect această stare? Starea naturală este oare *în mod esențial* o stare de război? Desigur, războiul civil este o aproximare destul de bună a războiului tuturor împotriva tuturor; dar este războiul civil adevărul vieții sociale și politice? Sau doar o circumstanță excepțională din care nu se poate infera nimic pentru a organiza viața socială și politică „obișnuită"? Și putem oare reduce natura umană la dorința de putere? Iată cîteva întrebări care reintroduc în mod necesar discuția și controversa într-un demers care avea menirea de a le suprima. Toate aceste întrebări se pot rezuma la una: ce este în fond această *natural condition of mankind*, ce este *cel mai natural* în om? La această întrebare, vom vedea, Locke și Rousseau vor da răspunsuri foarte diferite de cel al lui Hobbes. Dar trebuie arătat mai întîi în ce fel interpretarea hobbesiană a stării naturale atrage, ca să spunem așa, propria sa critică sau propria sa respingere.

Ce semnifică *ius in omnia*, dreptul asupra tuturor lucrurilor, care este specific oricărui individ în stare naturală? Înseamnă că fiecare individ este prin sine un tot complet a cărui singură regulă de comportament este propria sa

conservare. Dar de ce impun necesităţile conservării sale să i se recunoască un drept asupra tuturor lucrurilor? Pentru că el este neîncetat ameninţat, în mod real sau potenţial, de toţi ceilalţi indivizi, pentru că *relaţia* care îl leagă de toţi ceilalţi indivizi este ostilitatea. *Ius in omnia* se naşte din intersectarea a două idei esenţial distincte: independenţa morală absolută a individului şi relaţia sa de ostilitate cu toţi ceilalţi indivizi. Din aceste două idei, care este cea mai importantă? A doua: deoarece ostilitatea este universală, conservarea de sine este singurul principiu al tuturor acţiunilor fiecăruia. Şi, tocmai, deoarece relaţia de ostilitate este universală, fiecare este un individ, adică un tot repliat asupra lui însuşi, autosuficient din punct de vedere moral, negîndindu-se decît la conservarea sa. Ceea ce este *cel mai natural* în acea *natural condition of mankind* nu e individul independent, ci războiul tuturor împotriva tuturor care-i dă naştere.

Altfel spus, individul nu există decît printr-un fel de sociabilitate inversată, negativă, cea a războiului. Dreptul nelimitat pe care-l are nu este decît un efect al acestui război. În consecinţă, individul nu deţine cu adevărat acest drept. El nu este de fapt ataşat individului ca atare, nu apare decît atunci cînd acesta este ameninţat de moarte: el este posedat continuu în starea naturală, fiindcă ameninţarea morţii este aici continuă, şi reapare în starea civilă, chiar împotriva Leviathanului, atunci cînd intervine ameninţarea morţii.

Observăm astfel cum Hobbes elaborează, cu o extraordinară forţă de sugestie, o nouă idee a corpului politic — puterea este acel artificiu construit de indivizii fără putere pentru a-şi apăra drepturile —, fără a reuşi totuşi să actualizeze complet această idee: indivizii din starea naturală nu sînt cu adevărat indivizi titulari ai unor drepturi ce le sînt intrinsec asociate, iar puterea astfel construită nu este cu adevărat protectoare a drepturilor lor, deoarece ea nu

le poate apăra decît pentru că le poate ameninţa. Programul a ceea ce urmează să devină liberalismul este aşadar trasat: va fi vorba de a conferi deplina sa extensie ideii hobbesiene a puterii politice, modificîndu-i începutul şi sfîrşitul: se va interpreta individul stării naturale astfel încît să i se poată asocia drepturi intrinseci, iar puterea va fi concepută astfel încît să poată doar să protejeze drepturile individuale, nu să le atace. Acesta va fi demersul lui Locke.

Locke începe ca Hobbes: prima necesitate şi deci dreptul fundamental al omului este conservarea sa. Dar de ce anume este mai întîi ameninţată această conservare? Locke răspunde: nu de ceilalţi indivizi, ci pur şi simplu de foame. Aceasta este diferenţa originară dintre Locke şi Hobbes: pentru cel din urmă, moartea este ameninţătoare în primul rînd sub forma celuilalt om ostil, pentru cel dintîi, sub forma foamei.

Hobbes este deosebit de discret asupra locului şi rolului foamei în starea naturală, chiar dacă notează ca de la sine înţeles că acolo oamenii sînt „săraci". Războiul ca atare şi consecinţele sale pun în umbră motivele acestui război şi, printre ele, eventual, foamea. Din clipa în care teama generează teamă, în care războiul se hrăneşte din el însuşi, chestiunea „originilor" războiului pare într-adevăr secundară. Trebuie dat totuşi un răspuns, şi Hobbes sugerează două origini: mai întîi rivalitatea pentru posedarea „bunurilor" (rivalitate întemeiată pe „raritate", rivalitate „economică"), apoi rivalitatea pură, dacă mă pot exprima astfel, întemeiată pe dorinţa de putere, de prestigiu, de reputaţie (origine „morală", „politică" sau „spirituală"). În starea naturală, aceste două tipuri de rivalitate nu pot fi distinse una de cealaltă, deoarece au aceleaşi efecte: dacă îi iau vecinului meu turma, o fac pentru a mă hrăni sau poate pentru a poseda turma cea mai mare. Care din aceste două versiuni ale rivalităţii este cea mai importantă pentru Hobbes,

cea mai fundamentală? În aparență, a doua: Hobbes, în mod explicit și chiar emfatic, definește dorința de putere, dorința de a fi primul, drept pasiunea umană fundamentală, la care pot fi reduse toate celelalte. Și totuși, în realitate, dacă judecăm după efectul produs, rezultă că e prima: dacă oamenii acceptă Leviathanul, este pentru ca el să le garanteze *securitatea*, condiție, remarcă Hobbes, a oricărei „activități"; acceptînd „protecția" Leviathanului, ei scapă de riscurile implicate de încercarea de a obține mereu mai multă putere. Aceasta este ambiguitatea morală a viziunii hobbesiene, care o face atît de atrăgătoare: oameni definiți explicit ca „aristocrați" (în lupta pentru putere, onoare sau prestigiu) se comportă în momentul decisiv ca niște „burghezi" (ei doresc să-și asigure în primul rînd securitatea).

Succesorii lui Hobbes se vor strădui să înlăture această ambiguitate. Locke, printr-o elegantă simplificare, va șterge, simplu, rivalitatea, sau cel puțin caracterul originar al acestei rivalități: la origine, între oameni, nu figurează nici o relație, fie ea și de ostilitate. Cît despre Rousseau, el acceptă punctul de vedere lockean, îl duce chiar mai departe, făcînd din omul originar o brută solitară și fericită, dar, în același timp, el acordă cea mai mare importanță „psihologiei" hobbesiene, descriind în al doilea *Discurs* cum individul, din animal solitar, a devenit om avid de bogății, putere și prestigiu. Pentru a înlătura ambiguitatea „psihologiei" hobbesiene, el a fost primul care a recurs la o *istorie*. Îi rămînea lui Hegel să ofere soluția cea mai convingătoare: tocmai în situația originară însăși descrisă de Hobbes rezidă motorul dezvoltării istorice. Cele două „moralități" concurente din starea naturală conduc la distingerea și separarea a două tipuri de oameni: cei care preferă securității prestigiul, și cei care preferă securitatea în dauna riscurilor pe care le antrenează căutarea prestigiului, adică stăpînii și sclavii. În starea naturală hobbesiană este conținută „dia-

lectica stăpînului și sclavului"[1], iar în această dialectică — întreaga istorie a oamenilor.

Să revenim la Locke. „Reducția" lockeană este într-adevăr o reducție: omul despre care vorbește Locke în *Tratatele* sale politice este mai simplu, mai sărac decît omul hobbesian. În același timp, așa cum am văzut, această reducție este într-un fel autorizată sau pregătită de Hobbes înșuși: omul care semnează contractul preferă puterii securitatea. Am putea spune chiar că omul lockean este mai hobbesian decît omul lui Hobbes: cel care este mînat de dorința de putere este mînat de dorința unui bine specific uman, chiar dacă urmărirea acestui „bine" are consecințe dezastruoase; cel care este mînat de foame este mînat doar de dorința de a fugi de rău[2]. Simplificîndu-l pe Hobbes, Locke îl face mai coerent.

Desigur, intenția lui Locke nu era în primul rînd să-l facă pe Hobbes coerent, ci să asocieze direct drepturi individului solitar din starea naturală. Dacă omul fundamental, ca să spun așa, este omul căruia îi este foame, acest om este radical separat de semenii săi: el nu întreține relații decît cu propriul corp și cu natura. Dacă Locke reușește să facă să se nască drepturile individului doar din foame, doar din raportul individului solitar cu natura, el va fi arătat cum „drepturile omului" pot fi un atribut al individului singur.

Să ne imaginăm deci individul din starea naturală care pleacă în căutarea hranei[3]. El culege prune dintr-un pom și le mănîncă. A spune că le mănîncă înseamnă a spune că și le însușește. El are dreptul să le mănînce, căci, dacă nu ar face-o, ar muri. Acest drept este deci independent de

---

[1] Vezi *Fenomenologia spiritului*, IV, A.

[2] A te hrăni este evident tot un bine, dar nu un bine specific uman ca puterea. Hobbes atribuia vieții umane un fel de finalitate imanentă pe care Locke i-o retrage.

[3] Vezi al doilea *Treatise of Civil Government* (cap. V).

orice consimțământ al celorlalți indivizi. Locke remarcă faptul că, dacă fiecare ar fi trebuit să aștepte consimțământul celorlalți ca să-și însușească roadele pământului, omenirea ar fi dispărut de mult. Dacă omul nostru își însușește prunele legitim, el este în mod legitim proprietarul lor. Întrebarea decisivă este aici următoarea: începînd de cînd este el în mod legitim proprietarul lor? Răspuns: din clipa în care a desprins prunele din domeniul comun ca să le folosească spre satisfacerea nevoilor sale, altfel spus, cînd le-a cules. Ce deosebește prunele culese de cele care au rămas în pom? Primele au fost transformate prin *munca* individului, el a intervenit aici cu opera mîinilor sale. Omul fiind în mod natural proprietar al persoanei sale și deci al muncii sale, lucrurile pînă atunci comune în care a intervenit cu munca proprie îi devin proprii, el se transformă în proprietarul lor legitim. Proprietatea intră în lume prin muncă, și fiecare individ poartă în el însuși marea sursă a proprietății, căci este muncitor și proprietar al lui însuși, deci al muncii sale.

Prin această simplă analiză, Locke a stabilit două propoziții importante. Dreptul de proprietate este în mod esențial anterior instituției societății, el nu depinde de consimțământul altuia sau de legea politică; mai mult, dreptul de proprietate este dreptul asociat individului singur, strîns legat de necesitatea de a se hrăni care îl presează, nu este în nici un caz un drept „social"; proprietatea este naturală în esență, nicidecum convențională. A doua propoziție este următoarea: raportul omului cu natura se definește ca *muncă*. Omul nu este în mod natural un animal politic: este un animal *proprietar* și *muncitor*, proprietar pentru că este muncitor, muncitor pentru a fi proprietar.

Locke a stabilit deci temeinic dreptul de proprietate. El a rupt cu tradiția, făcînd din acesta un drept strict individual: tradiția îl considera ca pe un drept natural, desigur, dar „social", adică în mod esențial reglat și eventual limitat

de lege sau, dacă vrem, de îndatoririle sociale și politice ale proprietarului. Este adevărat că asupra acestui punct Locke pare mai întîi să admită o limitare naturală a dreptului natural de proprietate. Trebuie să-i studiem mai îndeaproape analiza.

Dreptul de proprietate, în acest prim stadiu al stării naturale, este limitat în concepția lui Locke de două obligații. Pe de o parte, nu am dreptul să-mi însușesc mai mult decît pot consuma; asta ar însemna risipă; dacă eu culeg mai multe prune decît pot consuma, surplusul de prune va putrezi. Pe de altă parte, trebuie să le las și altora, astfel încît să-și poată însuși la rîndul lor roadele pămîntului într-o cantitate la fel de mare și de o calitate la fel de bună.

Întregul demers al lui Locke constă în abolirea acestor două limite pe care le-a fixat mai întîi.

În ce privește primul aspect, nu se poate vorbi aici propriu-zis de o obligație, de o limită morală sau politică. Să culegi fructe pentru ca mai apoi să le lași să putrezească este un comportament irațional, absurd. Limita care pare la început morală este de fapt o limită fizică. Nu am dreptul să-mi însușesc mai mult decît pot consuma, pur și simplu pentru că nu pot, nu am mijloacele să o fac: ceea ce ar fi astfel „însușit" suplimentar nu ar fi doar însușit, ci mai degrabă risipit și deci pierdut. Acum, să presupunem că găsesc o cale să evit această risipă, convenind cu semenii mei asupra unui echivalent inalterabil al bunurilor naturale alterabile, de exemplu aurul sau argintul; în acest caz, acumularea va putea fi nelimitată, deoarece ea nu va mai presupune risipă.

Cît despre al doilea aspect, se pare că ridică probleme mai mari. Ce garantează în fond că o dată ce voi fi cules prunul sau voi fi ucis iepurele, un alt prun sau un alt iepure va fi disponibil pentru vecinul meu? La urma urmei, Hobbes vedea într-o asemenea rivalitate pentru bunuri una din sursele războiului tuturor împotriva tuturor, în

care fiecare are un drept asupra a tot şi a toate. Care este răspunsul lui Locke? El pare mai întîi să sugereze că, în starea naturală originară, roadele pămîntului fiind supraabundente ţinînd cont de numărul mic de oameni, fiecare şi le punea însuşi ca să le consume, fără să-i lezeze pe ceilalţi. Dar aceasta nu este decît o ipoteză „istorică" întotdeauna contestabilă. Iată de ce Locke, spre deosebire de Rousseau (la care această ipoteză va deveni un element esenţial al interpretării condiţiei umane), nu insistă asupra sa. El introduce un considerent care schimbă termenii problemei: prunele sau iepurii nu reprezintă decît cea mai mică parte a proprietăţii, proprietatea principală este cea a pămîntului. Proprietatea pămîntului se naşte, ca orice proprietate, din muncă: sînt în mod natural proprietarul legitim al pămîntului pe care-l cultiv, de care-mi leg munca. Or, să muncești pămîntul înseamnă să-l faci să producă mai mult, mult mai mult decît ar produce în mod spontan. Prin urmare, însuşindu-mi o porţiune de pămînt prin munca mea, departe de a sustrage ceva bunului comun al umanităţii, eu îi *adaug*: îi adaug toate roadele pămîntului care îşi datorează existenţa muncii mele. Şi este evident că nimeni altcineva nu are un drept asupra acestor bunuri care nu sînt date de natură, ci produse de munca mea. Locke insistă asupra acestui aspect: munca omenească, şi nu natura, este cea care dă *valoare* lucrurilor. Natura, în starea sa naturală, dacă pot spune astfel, nu este abundentă, ci, dimpotrivă, penurie.

Dacă rezumăm analiza lui Locke, putem spune următoarele: individul are un drept natural la o proprietate care nu posedă limite naturale. Ea nu are limite naturale pentru că inventarea monedei permite ca întreaga cantitate de bunuri alterabile să devină inalterabilă, şi pentru că valoarea lucrurilor provine din munca umană şi nu din bunătatea naturii. Din aceasta decurge o consecinţă paradoxală: dreptul de proprietate se detaşează în mod natural

de munca aflată la originea sa. Din momentul în care moneda permite reprezentarea și conservarea unor cantități de muncă, proprietarul legitim nu mai este în mod necesar muncitorul; e suficient ca schimbul să fie liber pentru ca proprietatea să-și conserve valoarea, și să continue deci să reprezinte cantitatea de muncă pe care o încorporează. Cel care, de pildă, „neproducînd", trăiește din cumpărarea și vînzarea bunurilor este în mod legitim proprietar: el nu fură pe nimeni, nu sustrage nimic cantității de valoare disponibilă în societate, ci, dimpotrivă , o conservă, o pune în circulație sau la lucru, și tinde astfel să o sporească. Din clipa în care proprietatea, care a intrat în lume prin muncă, a devenit o valoare reprezentată prin monedă, dreptul proprietarului s-a detașat în mod legitim de dreptul muncitorului.

Aceste două concluzii ale lui Locke sînt evident de o mare importanță pentru elaborarea doctrinei liberale. Să ne oprim un moment asupra lor. Să analizăm pentru început inventarea monedei. Ea este, prin definiție, o convenție. Originea acestei convenții se află într-o dorință naturală a individului: dorința de a face inalterabile bunurile pe care le-a produs dincolo de capacitatea sa de consum, pentru a le schimba cu alte bunuri de consum care îi lipsesc. Ea este legată de dorința de conservare, este un artificiu pentru satisfacerea sa completă. În același timp, ea presupune o comunicare sau o relație între indivizii care o stabilesc: este un fel de *contract*. Astfel, vedem cum se naște din starea naturală o *societate*, un ansamblu de relații reglate între indivizi. În interpretarea lui Locke, „societatea", sau cel puțin elemente esențiale ale societății se nasc *înaintea* instituției politice. Am spus că Hobbes elaborase deja ideea distincției dintre societatea civilă și stat, sau dintre societatea civilă și societatea politică. Dar „societatea sa civilă" este inițial fondată pe o sociabilitate inversată sau negativă, cea a războiului: ea este, înaintea insti-

tuției politice, în mod esențial „insuportabilă". La Locke, ea capătă o consistență pozitivă, devine în mod esențial „suportabilă": este ansamblul schimburilor economice în care oamenii intră ca muncitori și proprietari. Starea naturală lockeană este în același timp mai „individualistă" și mai „socială" decît cea a lui Hobbes: drepturile, sub forma dreptului fundamental de proprietate, îi aparțin individului solitar, și acest individ stabilește cu ceilalți relații pozitive.

Cea de a doua remarcă privește delicata problemă a raportului dintre individ, muncă și proprietate. La început, munca și proprietatea sînt strîns unite în sursa lor comună care este individul: munca mea este a mea pentru că sînt proprietarul persoanei mele, și proprietatea mea este a mea pentru că ea își află originea în munca mea. Munca și proprietatea trimit circular una la cealaltă; centrul acestui cerc este individul. Dar Locke precizează clar: munca nu este decît *începutul* proprietății. În final, munca este desprinsă de proprietate. Mai precis, dreptul de proprietate se detașează de dreptul muncitorului la roadele muncii sale.

Este atunci muncitorul lezat în dreptul său? Cîtuși de puțin, răspunde Locke. Specificul muncii nu este să producă dreptul de proprietate, ci să producă valoare. Specificul proprietății este să conserve această valoare, să o împiedice să piară sau să fie risipită. Această valoare este cel mai bine conservată cînd conservarea sa este o prelungire a dorinței de conservare a individului. Cu alte cuvinte, cînd nu mai este vorba de originea proprietății, Locke consideră munca drept „dezindividualizată", ca fiind munca sau cantitatea de muncă a întregii societăți și, atunci, dacă proprietatea se detașează de muncitor, nu muncitorul este furat, ci valoarea muncii este conservată.

Mai mult: la început, dreptul proprietarului și dreptul muncitorului sînt una; o dată ce inventarea monedei și dezvoltarea schimbului au permis ca munca să fie produc-

tivă (să producă mai mult decît este necesar pentru consumul producătorului), proprietarul și muncitorul devin distincți. Dreptul de proprietate rămîne drept individual, dreptul muncitorului devine dreptul muncii să-și vadă produsul conservat, ceea ce nu se poate realiza decît prin dreptul individual de proprietate. Iar muncitorul nu este lezat, deoarece, într-o societate astfel definită și animată de productivitatea muncii și dreptul individual de proprietate, condiția unui lucrător agricol, după exemplul lui Locke, este mai confortabilă decît cea a unui rege indian din America.

Locke începe printr-o justificare strict individualistă și morală a dreptului de proprietate și sfîrșește printr-o justificare „colectivă" și „utilitaristă": justificarea terminală a dreptului de proprietate este cuprinsă în utilitatea sa economică.

Ceea ce ne dezvăluie Locke este dezvoltarea societății economice ca întreg, pornind de la acest atît de fragil început: individul căruia îi este foame. Întreaga viață economică, incluzînd schimbul, productivitatea muncii, dreptul de proprietate, capătă oarecum caracterul natural și incontestabil al dreptului de a se hrăni pe care îl are individul căruia îi este foame. În acest individ căruia îi este foame rezidă baza substanțială, naturală, primordială a vieții umane. Înțelegem de ce programul liberal, o dată ce este complet elaborat, face din dreptul de proprietate, și tinde să facă din economie în general fundamentul vieții sociale și politice: dacă regulile care organizează viața socială trebuie să se nască riguros din dreptul individului solitar, ele nu-și pot găsi fundamentul decît în raportul acestui individ cu natura. În același timp, raportul de muncă al individului cu natura generează o lume esențial distinctă de cea a drepturilor individului: lumea valorii, a productivității muncii, a utilității. Din acest al doilea punct de vedere, dreptul de proprietate nu mai este considerat ca dreptul

natural fundamental al omului, el constituie mijlocul de a conserva valorile ce rezultă din productivitatea muncii, mijlocul producerii și schimbului de valori.

Din punct de vedere istoric, atunci cînd, exact după epoca lui Locke, și în mare parte datorită lui, dreptul de proprietate va fi fost recunoscut ca dreptul natural fundamental prin excelență, cînd nu va mai trebui să fie pus în acest rol, atenția va tinde să se concentreze asupra celei de-a doua laturi: lumea economiei va apărea tot mai puțin ca eflorescență a individului solitar afirmîndu-și dreptul, și din ce în ce mai mult ca „sistemul" producerii și schimbului de valori, „sistemul economiei politice". Iar noțiunea determinantă a sistemului economiei politice nu va fi dreptul absolut al individului, ci o noțiune esențialmente relativă, interesul sau utilitatea. Locke încarnează momentul în care liberalismul a ajuns la deplina conștiință a fundamentului său în dreptul individual de proprietate și permite totodată să se înțeleagă de ce și cum filozofia liberală a dreptului natural tinde spontan și oarecum irezistibil să se transforme într-un cu totul alt tip de gîndire: economia politică.

Am revelat mai sus marea diferență care separă demersul lui Aristotel de cel al lui Hobbes. Aristotel ajunge la concluziile sale la capătul unei lungi discuții care este o rafinare a discuției politice așa cum are ea loc efectiv și spontan în cetate. Hobbes, pe de altă parte, ajunge la un rezultat care se dorește nu numai adevărat, ci și esențialmente incontestabil, fiindcă se bazează pe ceva care este mai puternic decît orice discurs: teama de moarte. Este important de remarcat aici că demersul lui Locke este la fel de „absolutist" ca și cel al lui Hobbes. Dreptul originar al fiecăruia este în esență dincolo sau dincoace de orice discurs, de orice obiecție, bazat cum este pe activitate solitară și tăcută: munca în vederea consumului. În opinia lui Locke, sensul „justiției" nu poate fi decît de a garanta proprietatea:

este absurd să-ți pui întrebări despre justiția dreptului de proprietate, deoarece însăși ideea de justiție presupune proprietatea. Cei care obiectează la dreptul de proprietate sau care pretind consimțămîntul corpului politic pentru ca acest drept să fie un drept adevărat sînt deci expediați disprețuitor ca fiind dintre cei care „cîrtesc și caută pricină": ei nu vor decît să-i priveze pe ceilalți de rodul muncii lor. Și Locke observă că lumea nu le-a fost dată unor asemenea oameni, ci doar celor care sînt „raționali și ingenioși".

Hobbes notase că războiul civil se naște adesea din incertitudine și din dezbaterea asupra a ceea ce este „bine", „legitim" sau „just"; suveranitatea absolută a Leviathanului său face această dezbatere inutilă și o „neutralizează", identificînd ceea ce este „just" cu ceea ce este declarat ca atare de suveran. Locke „neutralizează" aceeași dezbatere într-o manieră mai „economică", în cele două accepții ale termenului: dacă proprietatea individuală este fundamentul a tot ce este just, deoarece această proprietate nu presupune inițial nici o relație și deci nici o discuție între oameni, justiția nu poate fi obiectul unei veritabile incertitudini, și deci al unei discuții rezonabile. Ea este întotdeauna *deja realizată*, cu condiția ca proprietățile să fie garantate și protejate. Mai mult: singura discuție imaginabilă despre justiție este una cu dezbaterea care fixează rata de schimb a proprietăților pe piață, dezbatere al cărei rezultat este întotdeauna „just", deoarece se bazează pe consimțămîntul ambelor părți. Trebuie să admitem că un autor ca Hayek este astăzi fidel sub acest aspect inspirației originare a liberalismului, considerînd ca lipsită de sens noțiunea de „justiție socială".

Aceste ultime remarci ne ajută să înțelegem de ce activitatea economică a devenit activitatea dominantă a societăților liberale, mai precis de ce ridicării statului „suveran" deasupra „societății civile" i-a corespuns, în interiorul

acesteia, „eliberarea" şi curînd „dominaţia" activităţii economice. Aşa cum am văzut, statul suveran, avînd mijloacele şi dreptul de a pretinde în principiu deplină supunere, tinde să neutralizeze motivele profane şi religioase în virtutea cărora oamenii luptau spre a dobîndi putere şi influenţă unii asupra altora. Dar această suveranitate nu constituie decît cadrul exterior al acţiunilor oamenilor: admiţînd că ei se supun, ce altceva vor mai face, ce vor face în societatea civilă? În ce termeni se vor raporta unii la alţii? Aceeaşi mişcare ce determină statul suveran să le interzică încercarea de a exercita o putere personală unii asupra altora îi va face pe societari să se îndepărteze progresiv unii de alţii, să evite confruntarea deschisă, ale cărei pericole mortale le-au cunoscut. Ei vor căuta pentru acţiunile lor un teren neutru pe care să nu-şi întîlnească semenii şi unde să nu impieteze asupra suveranităţii. Pînă atunci celălalt om fusese pentru fiecare obiectul prim al acţiunii sale. De acum încolo, va fi *natura*. Oamenii se îndepărtează de oameni, întorcîndu-se spre natură pentru a o înţelege şi stăpîni. Ştiinţa este neutră: concluziile sale se impun tuturor, ea este deasupra intereselor particulare şi a pasiunilor partizane ale oamenilor, ca şi, în principiu, suveranul. Economia, strîns legată de ştiinţă, tinde să devină locul prin excelenţă al activităţii umane, pentru că activitatea economică este în finalitatea sa o acţiune îndreptată spre natură şi nu spre alţi oameni. Dezvoltarea suveranităţii absolute în cadrul statului şi cea a ştiinţei şi a economiei în cadrul societăţii civile au acelaşi resort.

Am arătat cum punctul de vedere filozofic al lui Locke pregătea punctul de vedere „ştiinţific" al economiei politice. Este adevărat că Locke se menţine hotărît în afara acestuia: în doctrina sa, lumea economiei nu îşi ajunge sieşi; pentru a fi garantată în existenţa sa, ea are în esenţă nevoie de instituţia politică. Asupra acestui punct fundamental, Locke rămîne în interiorul schemei hobbesiene.

Am remarcat deja: starea naturală lockeană nu este o stare de război. Trebuia ca Locke să facă distincție între una și cealaltă dacă dorea să evite consecințele despotice sau absolutiste ale doctrinei hobbesiene, dacă dorea să dea drepturi unui individ cu adevărat solitar. Dar aici apărea imediat o dificultate: dacă starea naturală nu e stare de război, dacă oamenii pot deveni proprietari, pot dezvolta producția și schimburile, de ce ar ieși din ea? Cărei necesități i-ar răspunde instituția politică? Aici se află de altminteri principala dificultate a noțiunii de stare naturală: cu cît aceasta este mai „satisfăcătoare" pentru oameni, cu cît este mai „fericită", cu atît este mai aptă să ofere imaginea drepturilor naturale pe care instituția politică va trebui să le garanteze și să le protejeze; dar, simultan, devine cu atît mai puțin inteligibil faptul că oamenii au părăsit această stare ca să intre într-un corp politic. Cu cît îndeplinește mai bine funcția politică pentru care a fost concepută, cu atît ea face instituția politică superfluă.

Locke iese din dificultate, afirmînd că dacă starea naturală nu este în esență stare de război, ea tinde în mod natural să devină astfel. În starea naturală, într-adevăr, oamenii nu au judecători recunoscuți care să le arbitreze disputele: fiecare este judecătorul propriei cauze. În consecință, drepturile fiecăruia sînt în permanent pericol. Starea naturală este *în fapt*, sau mai curînd sfîrșește întotdeauna prin a deveni în fapt o stare de război. Acesta este „momentul hobbesian" al doctrinei lockeene. Și orice doctrină a stării naturale și a contractului social are în mod necesar un moment hobbesian — așa se va întîmpla și cu cea a lui Rousseau —, deoarece doar o stare de război insuportabilă, un rău intolerabil poate explica faptul că oamenii s-au înțeles să părăsească o stare în care înfloreau, în principiu, drepturile lor. Dar acest „moment hobbesian" nu-și găsește rezolvarea în soluția lui Hobbes. Dimpotrivă, soluția

lockeană poate fi considerată ca îndreptată direct împotriva celei a lui Hobbes[4].

Obiecția lui Locke e binecunoscută: a-ți transmite toate drepturile unui suveran absolut nu înseamnă a ieși din starea de război, ci a o agrava. Sub pretext că fabrici un protector, înarmezi un dușman. Pentru a te apăra de vulpi (vecinii), te pui sub gheara unui leu. Ce-i de făcut atunci?

În starea naturală, fiecare e singurul judecător al încălcărilor legii naturii; pentru a ieși din această stare, trebuie ajuns la un acord privind o definiție comună a acestor încălcări, trebuie ajuns la un acord privind legile care le definesc, care declară limpede mai ales ce e *al tău* și ce e *al meu*. Pentru ca aceste legi să fie eficace, trebuie ca ele să se impună în mod egal tuturor, ca nimeni să nu fie scutit de respectarea lor (și mai ales nu „suveranul"); pentru ca ele să nu fie opresive, trebuie ca fiecare să fi putut contribui la conceperea și promulgarea lor, prin el însuși sau prin reprezentanții săi. A ieși din starea naturală sau a intra în „societatea civilă"[5] înseamnă esențialmente a constitui o *adunare legislativă*[6].

Rațiunea instituției politice este apărarea proprietății puse în pericol de dezordinele inevitabile ale stării naturale. Pentru a ieși din această stare, trebuie instituită o „putere supremă" care să aibă dreptul de a cere supunere; în același timp, pentru ca această putere să nu-i poată deposeda după plac pe societari de proprietatea sau de liber-

---

[4] Nu am în vedere decît logica argumentelor: cînd Locke numește un adversar absolutist, acesta nu este niciodată Hobbes. A-l desemna cu numele său ar însemna a impune comparația doctrinelor lor. Or, din motive politice, Locke nu vrea să atragă atenția nici asupra aspectelor lor opuse, nici asupra aspectelor comune.

[5] Locke înțelege prin „societate civilă" societatea „politică"; „societate civilă" se opune la el „stării naturale" și nu „statului", instituției „politice" — ca pentru noi.

[6] Vezi al doilea *Treatise*, cap. VII, § 94.

tatea lor, trebuie să fie ea însăși supusă legilor pe care le promulgă. Numai un corp legislativ reprezentativ și suveran îndeplinește această dublă condiție, numai că sub rezerva luării cîtorva precauții, de exemplu să nu rămînă reunit continuu, caz în care într-adevăr propriul său interes ar risca să se deosebească de interesul comun. Dar dacă se cuvine ca un corp legislativ să nu fie reunit continuu, trebuie ca legile să fie continuu aplicate: de unde necesitatea unei alte puteri, subordonată celei dintîi, puterea *executivă*. Cum nu toate împrejurările acțiunii guvernamentale pot fi prevăzute sau cuprinse de legi, va trebui să se lase acestei din urmă puteri o latitudine suficientă pentru a face față necunoscutelor și pentru a adapta legile însele la ceea ce reclamă binele public: va trebui să se acorde executivului o *prerogativă*.

Puterea executivă, în definiția sa principală, execută legile; domeniul său de acțiune este interiorul corpului politic. De aceea este nevoie de o a treia putere, care nu poate fi deloc reglată de legi: cea care este însărcinată cu relațiile externe, cu pacea și războiul, și pe care Locke o numește putere *federativă*, adăugînd că din motive de comoditate ea se găsește cel mai adesea în aceleași mîini ca executivul[7].

În ciuda impresiei de claritate pe care o dă fără îndoială acest rezumat, teoria lockeană a puterilor nu este ușor de înțeles. Este totuși necesar să se facă cele mai mari eforturi pentru pătrunderea ei, fiindcă abordarea intelectuală a funcționării regimurilor noastre politice este orientată și, în cele din urmă, determinată de cuplul putere legislativă —putere executivă, și de aparenta sa claritate. Sîntem imediat tentați să abordăm această distincție în lumina doctrinei ulterioare a „separației puterilor". În realitate, teoria lockeană nu se încadrează decît cu greutate în această ultimă cate-

[7] Asupra tuturor acestor puncte, vezi al doilea *Treatise*, cap. XI–XIV.

gorie; sau, cel puțin, fiindcă nu s-ar putea contesta că a contribuit în mare măsură la elaborarea acestei doctrine, trebuie spus că Locke, mai mult decît oricine, ne face să-i simțim intens dificultățile. După el, în orice corp politic care își îndeplinește misiunea, adică protecția proprietății, există *o* putere suverană — Locke preferă să spună „supremă" — căreia nici o voință politică, nici o putere constituită nu are dreptul să i se opună: puterea legislativă. Ca atare, această putere este la fel de „absolută" ca Leviathanul hobbesian. Puterea executivă *derivă* din ea și îi este esențialmente *subordonată*: este instrumentul ei. Între cele două, o considerabilă diferență de demnitate politică, de consistență morală. Este adevărat că executivul își are „prerogativa" sa, dar existența acesteia ține mai puțin de demnitatea intrinsecă a executivului cît de *necesitățile* vieții sociale și politice. Locke recunoaște executivului o coerență și o importanță *de fapt*, cărora nu le corespunde în doctrina sa o egală demnitate *de drept*. Această inegalitate, în situația executivului, între drept și fapt, rezumă problema executivului lockean, problema executivului modern. Sensul și legitimitatea acestuia sînt nesigure, fiindcă legitimitatea politică modernă este întemeiată pe reprezentare, iar locul „natural" al „reprezentării naționale" este corpul legislativ. Ce este atunci executivul modern?

Trebuie să remarcăm mai întîi că, spre deosebire de legislativ, aceasta e o noțiune radical nouă în istoria gîndirii politice[8]. Să examinăm de pildă cartea a IV-a a *Politicii* lui Aristotel, unde s-a crezut că se găsește o schiță a „separării" sau „distribuției" puterilor. Aristotel distinge corpul

[8] Asupra acestui punct, și asupra problemei executivului în general, nimic nu este mai lămuritor decît lucrările lui Harvey C. Mansfield, Jr. Vezi de exemplu: „Gouvernement représentatif et pouvoir exécutif" (*Commentaire*, 36, hiver 1986); „The Absent Executive in Aristotle's *Politics*", in P. Schramm și T. Silver, *Natural Right and Political Right* (Carolina Academic Press, 1984, pp. 169–196).

care deliberează, magistraturile și puterea judecătorească: aproximativ ceva ce seamănă cu legislativul, ceva ce seamănă cu executivul, și ceva ca judiciarul. Dar ceea ce sare în ochi este că ceea ce noi sîntem tentați a considera ca o schiță a „executivului" este o *pluralitate;* or, executivul modern este esențialmente o putere *unitară*: noi sîntem guvernați de un guvern, în timp ce grecii și romanii erau guvernați de *mai mulți* magistrați. Misterul executivului modern este misterul *unității* sale.

Dacă acest mister este cel mai adesea neobservat, pricina este simplă, este istorică: executivul modern trece drept „continuatorul" puterii monarhice. Interpretările clasice, și mai întîi cele ale lui Locke și Montesquieu, date raporturilor dintre executiv și legislativ par să ia naștere, ca să zic așa, nemijlocit din examinarea conflictului dintre regele Angliei și Camera Comunelor. Dar de ce toate republicile democratice moderne au conservat sau chiar creat un executiv de tip „monarhic"? De ce în special republica americană, care — cel puțin ea — nu urma unei monarhii americane, s-a dotat în mod deliberat cu ceea ce Constituanții americani au numit un executiv, „energic", pe care adversarii Constituției l-au perceput ca periculos de „monarhic"?[9]

Să examinăm cum definește Locke originea și funcția celor două puteri. Ambele își au izvorul în starea naturală, sînt două puteri deținute de orice individ care trăiește în această stare.

Legislativul este puterea pe care o are fiecare de a face ceea ce consideră bun pentru conservarea sa și a celorlalți, putere pe care, la intrarea lui în „societatea civilă", o va abandona *parțial* pentru a fi reglată de legi.

---

[9] Tocmai pentru că nu au „moștenit-o", ci, dimpotrivă, au construit-o deliberat, americanii au fost mult mai sensibili decît europenii la caracterul straniu al acestei magistraturi „monarhice" în vîrful republicii lor.

Executivul este puterea pe care o are fiecare, în starea naturală, de a pedepsi infracțiunile la legea naturală. La intrarea în „societatea civilă", această putere este abandonată *în întregime* societății: forța naturală pe care individul, în starea naturală, o putea folosi după voie pentru a-i pedepsi pe transgresori nu mai poate fi folosită decît potrivit directivelor întregii societăți, adică potrivit directivelor puterii legislative[10]. Forța executivă a societății este realizată prin unirea forțelor executive ale indivizilor.

Astfel, legislativul „politic" se află în prelungirea directă a legislativului „natural": este aceeași putere limitată; deoarece este precizată de lege. Individul, în loc să facă pur și simplu ceea ce i se pare bun pentru conservarea sa, face acum ceea ce i se pare bun în limitele fixate prin legea la formularea și promulgarea căreia a contribuit prin reprezentanții săi. Puterea legislativă este în prelungirea directă a dorinței individuale de conservare. Și ea este suverană sau „supremă" pentru că exprimă direct dorința de conservare a proprietății, rațiune de a fi a instituției politice.

Cazul executivului e cu totul altul. Ca și legislativul, el a prezentat în starea naturală, dar, spre deosebire de acesta, e în principiu *total* abandonat de individ instituției politice. El poate fi abandonat total fără prejudicii pentru drepturile individului pentru că, spre deosebire de legislativ, nu exprimă direct dorința de conservare a individului, pentru că demnitatea sa este integral subordonată primului. Dar acest abandon total se dovedește în fapt imposibil: individul[11], ca și societatea[12], reține executivul natural

---

[10] Acest executiv natural, care a fost abandonat în întregime (*wholly*, § 130) societății, este totuși, precizează Locke, conservat de către individ chiar în societate, atunci cînd împrejurările nu-i permit să facă apel la judecători și la legi: de exemplu, atunci cînd e atacat de un hoț (cap. III, § 19).

[11] Vezi nota precedentă.

[12] Prin intermediul prerogativei.

în măsura în care legea nu poate fi niciodată complet efectivă. Astfel, în timp ce legislativul civil prelungește, modificîndu-l, legislativul natural, adică îl reprezintă, executivul natural, care nu e reprezentabil, nu poate fi decît abandonat — în principiu — sau reținut ca atare — în anumite cazuri. Executivul civil stă mărturie pentru persistența sau ireductibilitatea naturii la convenția reprezentativă. În acest sens, el reprezintă, în doctrina lui Locke, identitatea între starea naturală și starea civilă. Dar, simultan, el arată cum conservarea corpului politic este ireductibilă la conservarea membrilor săi, așa cum o reprezintă și o înscrie în legi legislativul. În acest sens, și în contradicție cu încercarea lui Locke de a întemeia supremația legislativului, el marchează, mai mult decît acesta din urmă, diferența dintre condiția naturală și condiția politică a omului: întrucît legea exprimă sau reprezintă dorința de conservare a omului natural, executivul civil, arătîndu-se ireductibil la lege sau arătînd insuficiența legii, manifestă ruptura dintre starea naturală și starea civilă, încarnează, mai mult decît legislativul, specificul condiției politice a omului.

Locke este astfel martorul involuntar — involuntar fiindcă intenția sa este de a subordona esențialmente executivul legislativului — al ambiguității care va caracteriza raportul dintre aceste două puteri în epoca modernă. Legislativul, ca expresie mai mult sau mai puțin directă — istoricește, din ce în ce mai directă — a indivizilor societății civile, este puterea supremă: instituțiile noastre politice, fiind întemeiate pe ideea de reprezentare, atribuie în mod natural puterea supremă corpului reprezentativ, adică puterii legislative. În același timp, puterea executivă, întruchipînd *diferența* dintre stat și societatea civilă sau dintre condiția politică a omului și condiția sa „naturală", va găsi în inferioritatea sa „de drept" un principiu de existență și de acțiune de o mare forță. Tocmai *fiindcă* nu-i reprezintă pe in-

divizi în condiția lor „naturală", aceea a „societății civile" (în sensul contemporan al termenului), ea va putea pretinde să-i „reprezinte" în condiția lor politică. Executivul va putea spune de exemplu că, în timp ce corpul legislativ „reprezintă" „interesele" „societății", el „reprezintă" „grandoarea" „națiunii".

Ne dăm seama de ce executivul „energic" nu este în esență o „moștenire" monarhică, ci apare în mod natural din dialectica dintre ideea de reprezentare ca sursă a oricărei legitimități, resort al puterii legislative, și condiția politică a omului. Am putea spune, printr-un termen sugestiv, deși emfatic, că puterea executivă întruchipează „transcendența" puterii politice în raport cu societatea.

De aici necesitatea imperioasă a unității sale. Corpul legislativ, tocmai în virtutea caracterului său reprezentativ și în ciuda convenției că voința majorității trebuie să fie privită ca voință a corpului, nu poate fi suficient pentru a încarna unitatea politică a membrilor societății: rațiunea sa de a fi nu este oare să reflecte fidel diversitatea intereselor și opiniilor? Se poate obiecta, desigur, că dacă în dezbaterile corpului legislativ se exprimă diversitățile societății, ele se și purifică, se cristalizează în cîteva mari orientări în care interesul comun este cel mai adesea luat în calcul: decizia majoritară va putea fi atunci în mod real, și nu doar prin convenție, decizia tuturor. Este foarte adevărat că acest corp legislativ, departe de a fi reflexul pasiv al diversităților sociale, a fost adesea locul privilegiat al deliberării, că poate pretinde să încarneze, ca atare, la fel de bine sau mai bine decît executivul, unitatea politică a membrilor societății. Trebuie totuși să se aibă în vedere că acest caracter reprezentativ al corpului legislativ modern mutilează grav amploarea deliberărilor sale: spre deosebire de cele ale Adunării ateniene sau ale Senatului roman, deliberările sale nu se pot concretiza decît prin legi, și nu prin acțiuni. Or, votarea unei legi, oricît de aproape ar fi uneori de hotărîrea

unei acțiuni (votarea creditelor militare, de exemplu), rămîne întotdeauna decisiv în pragul acesteia. Deoarece corpul reprezentativ modern se limitează întotdeauna la lege și lasă acțiunea în grija executivului, deliberarea sa este întotdeauna radical incompletă. Legătura nemijlocită, într-un singur subiect, între deliberare și acțiune, fiind o condiție necesară a acțiunii politice, și mai general a oricărei acțiuni umane, fiindcă unitatea deliberării și acțiunii nu poate exista în corpul legislativ, ea va apărea în puterea executivă. Nu poți delibera cu adevărat decît asupra ceea ce trebuie să decizi tu însuți; nu poți decide înțelept decît asupra ceea ce ai deliberat tu însuți.

Aceste cîteva remarci despre „chestiunea executivului" nu urmăreau să-l prindă pe Locke pe picior greșit. Am vrut doar să pun în evidență cît de incertă și chiar confuză, în ciuda aparentei sale limpezimi, era ideea „reprezentării politice", formulată pentru prima oară de Locke, în termeni pe care îi folosim și azi. Am vrut să sugerez că „politica" era ireductibilă la „reprezentare", și că emanciparea modernă a executivului, emanciparea contrară dorințelor lui Locke și înscrisă totuși în doctrina sa ori autorizată de ea, demonstra această ireductibilitate. Și fiindcă liberalismul politic se sprijină istoric, și în esență, pe ideea de reprezentare, vom admite desigur că tensiunea pe care am scos-o în evidență între „politică" și „reprezentare" va apărea în mod necesar în orice încercare de definire a unei „politici liberale".

CAPITOLUL V

Montesquieu și separația puterilor

Trecînd de la Hobbes și Locke la Montesquieu, intrăm, într-un fel, în altă lume. Intențiile politice rămîn în esență aceleași, dar mijloacele alese pentru a le realiza și limbajul în care sînt descrise aceste mijloace sînt radical diferite.

Intenția politică rămîne aceeași: instituția politică are drept scop să asigure *securitatea* persoanelor și bunurilor. Cu cît această securitate este asigurată mai bine, cu atît instituția este mai recomandabilă. Dar nevoia de securitate, de conservare a individului nu mai este propriu-zis fundamentul legitimității politice, al unei legitimități absolute și incontestabile; în vreme ce Hobbes și Locke vorbeau limbajul drepturilor absolute — drept absolut sau nelimitat al individului în starea naturală, drept absolut sau nelimitat sau suprem al suveranității politice —, Montesquieu abandonează acest limbaj și restabilește, pe baze noi, flexibilitatea vechii politici, limbajul comparativ, cel al lui mai mult și al lui mai puțin. De exemplu, în timp ce Locke considera că monarhia absolută nu numai că era un prost regim politic, nu numai că era un regim ilegitim, dar și că nu era deloc un regim politic, că îi lăsa pe oameni într-o stare naturală mai rea decît starea naturală originară, Montesquieu tratează cu aceeași măsură defectele și meritele monarhiei franceze: principiul legitimității monarhiei franceze este radical neliberal, dar funcționarea sa efectivă asigură libertăți acceptabile. Pe scurt, liberalismul lui Montesquieu nu este agresiv sau ursuz ca acela al lui Locke: Montesquieu este liberal nu doar în principiile sale, ci și

în dispoziția sau în tonul său. Dacă a putut abandona limbajul „absolutist" lockean este pentru că a reușit să întemeieze libertatea pe alte baze decît cele oferite de conceptul stării naturale și al suveranității, inseparabile de aceasta.

Doctrina suveranității a fost salvarea și flagelul primei gîndiri politice moderne. Ea a fost salvarea pentru că a permis conceperea unei puteri neutre, superioare în principiu tuturor intereselor și pasiunilor, politice și religioase, care-i divizează pe oameni și îi împing să-și declare război. Ea a fost în mod deosebit instrumentul principal menit să constituie un univers uman invulnerabil în principiu la puterea religiei. În același timp — și iată flagelul —, prin construirea unei puteri capabile să impună pacea, nu se ridicase oare o putere în stare să ducă un război cumplit împotriva supușilor săi? Desigur, Locke încercase să obțină ca suveranitatea absolută să nu se poată întoarce împotriva cetățenilor, plasînd-o într-o adunare legislativă care reprezenta dorința lor de conservare. Dar dacă această adunare își trădează mandatul și devine opresivă? Atunci, spune Locke, nu există alt recurs decît „să faci apel la Cer", adică să te revolți, recurs întotdeauna deschis, de vreme ce poporul este sursa ultimă a oricărei legitimități[1]. Montesquieu va arăta cum proiectul liberal se poate lipsi de acest mijloc periculos care este suveranitatea absolută, ca și de acest remediu primejdios care este revolta, fără a risca anarhia.

De ce Locke, care, spre deosebire de Hobbes, distinge între legislativ și executiv, nu a ajuns la o doctrină a separației puterilor comparabilă cu cea a lui Montesquieu, ci a insistat, dimpotrivă, pe esențiala subordonare a celui din urmă primului? S-a întîmplat așa pentru că o distribuție aproximativ egală a puterii între legislativ și executiv nu putea fi concepută atîta timp cît suveranitatea trebuia să-și

[1] Vezi ultimul capitol al celui de-al doilea *Treatise*.

aibă principiul în rege, cum era cazul în momentul în care scria Locke (și cum nu va mai fi tocmai situația cînd își va publica scrierile): dacă regele este suveran, el deține în mod necesar cele două puteri, sau cel puțin, posedînd executivul, el participă direct și la legislație. Proiectul liberal pretindea deci să se respingă mai întîi ideea suveranității regale. Or, unei suveranități absolute nu i se poate opune decît o suveranitate absolută, celei a regelui, cea a poporului. Suveranitatea poporului, absolută, nu este, în principiu, mai propice separației puterilor decît suveranitatea regelui; dar, cum poporul suveran nu poate guverna direct, și cum adunarea reprezentanților săi nu este nici ea mai potrivită să guverneze[2], un regim bazat pe suveranitatea poporului are *practic* nevoie de o altă putere decît suveranul. Cel puțin așa considerau englezii contemporani cu Locke: afirmația lockeană a suveranității poporului s-a tradus de fapt, cu prilejul „Glorioasei Revoluții" din 1688–1689, printr-un compromis între Camerele reprezentative și monarhia reformată. O dată ce acest compromis este stabilit și funcționează acceptabil, politica engleză poate fi descrisă ca sprijinindu-se pe jocul a două puteri aproximativ egale, lăsînd în umbră suveranitatea absolută — cea a poporului sau a reprezentanților săi — care-l făcuse posibil, lăsînd deschisă chestiunea legitimității.

Astfel, doctrina lui Montesquieu nu se întemeiază pe o analiză a condiției originare a omului sau a bazelor legitimității politice, ea depinde de interpretarea unei experiențe politice, experiența engleză, care se întîmplă să fi avut loc și ale cărei rezultate Montesquieu poate să le contemple. Și dacă doctrina separației puterilor nu-și găsește expresia clasică la Montesquieu decît cu ajutorul „uitării" principiului legitimității care a făcut-o posibilă, „uitare" a lui Montesquieu care nu face decît să o reproducă pe cea

[2] Am schițat la sfîrșitul capitolului precedent rațiunea de fond care face o adunare *reprezentativă* puțin potrivită să guverneze.

a înșiși agenților sau autorilor englezi ai compromisului, aceasta sugerează că pe viitor principiul legitimității — suveranitatea poporului — care a făcut *posibilă* separația puterilor se va putea întoarce împotriva ei, deoarece cele două doctrine nu au o afinitate intrinsecă: legitimitatea democratică, condiție a instituțiilor liberale în cadrul monarhiei engleze, va putea, în alte circumstanțe, să devină dușmanul lor. Gîndirea lui Montesquieu reprezintă astfel momentul aparte al liberalismului — el nu va reveni — în care problema legitimității a putut fi uitată, momentul aparte al libertății între suveranitatea activă a regilor care ia sfîrșit o dată cu Revoluția engleză și suveranitatea activă a poporului care începe cu Revoluția franceză.

Văzînd în opoziția dintre *putere* și *libertate* centrul problemei politice, Montesquieu fixează ceea ce am putea numi limbajul definitiv al liberalismului. Prin aceasta, el inversează punctul de vedere al lui Locke, pentru a-i realiza mai bine intenția: în loc să plece de la dreptul care pune bazele libertății, el pleacă de la puterea care o amenință; în loc să-și pună întrebări despre originea puterii, se întreabă despre efectele sale. El este fără îndoială primul autor care vorbește despre putere ca despre un *lucru*, separabil în drept și în fapt de originea sa și de scopul său, separabil în drept și în fapt de omul care îl deține sau îl caută. El încheie astfel procesul care a condus spiritul modern să adune toate capacitățile prin care un om influențează comportamentul altor oameni sub conceptul și vocabula unică de „putere". Această simplificare a universului uman ne va frapa dacă ne amintim că romanii, de exemplu, distingeau cel puțin trei forme de „putere" politică: *auctoritas*, *potestas*, *imperium*. Poate că actul decisiv în acest proces de simplificare a fost înfăptuit de Hobbes atunci cînd a redus toate pasiunile, toate motivațiile umane la dorința de putere: „Pasiunile care, în mai mare măsură decît toate celelalte, constituie cauza particularităților spirituale sînt mai ales dorința mai

mult sau mai puţin pronunţată de putere, de bogăţii, de cunoaştere şi de onoare: dar toate aceste dorinţe se pot reduce la prima, adică la dorinţa de putere. Căci bogăţiile, cunoaşterea şi onoarea nu sînt decît diverse tipuri de putere"[3]; şi: „Astfel, pun pe primul plan, cu titlu de înclinaţie generală a întregii umanităţi, o dorinţă perpetuă şi neobosită de a dobîndi putere după putere, dorinţă care nu încetează decît la moarte"[4]. Modificarea pe care Montesquieu o face acestei învăţături a lui Hobbes este conţinută în frazele următoare: „Hobbes greşeşte cînd atribuie oamenilor dorinţa de a se subjuga din capul locului unii pe alţii. Ideea de stăpînire şi dominaţie este atît de complexă şi depinde de atîtea alte idei, încît nu pe ea ar avea-o mai întîi omul"[5]; apoi: „...dar experienţa de totdeauna ne învaţă că orice om care *deţine o putere* este înclinat să abuzeze de ea"[6]. În alţi termeni, mai simpli, dorinţa de putere nu este esenţialmente înscrisă în natura omului, ea nu apare în sine, ca să zicem aşa, sau cel puţin nu apare în forma sa excesivă şi periculoasă decît dacă individul se află într-o poziţie politică sau socială care îi conferă deja o anumită putere, ea nu apare decît cu sprijinul instituţiei. În consecinţă, o structură instituţională judicioasă va permite evitarea abuzurilor puterii. În ce fel? Răspunsul lui Montesquieu este celebru: „Pentru ca să nu existe posibilitatea de a se abuza de putere, trebuie ca, prin rînduiala *lucrurilor*, puterea să fie înfrînată de putere"[7]. Natura umană este suficient de flexibilă, suficient de plastică, astfel încît comportamentul să-i fie în mare parte determinat de instituţia

---

[3] *Leviathan*, cap. VIII.

[4] *Ibid.*, cap. XI.

[5] *Esprit des lois*, I, 2. (Urmăm — cu unele corecţii consemnate — traducerea românească a lui Armand Roşu: *Despre spiritul legilor*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1964 — *n.t.*).

[6] *Ibid.*, XI, 4, *subl. lui P. Manent.*

[7] *Ibid., subl. lui P. Manent* (am intervenit în traducere — *n.t.*).

în care ea trăiește. Nu este deci cîtuși de puțin nevoie de o putere absolută pentru a îmblînzi prin amenințarea cu moartea o voință umană fundamental ambițioasă și rebelă, așa cum credea Hobbes; această putere neutralizatoare poate fi ea însăși neutralizată prin împărțirea sa judicioasă, astfel ca o putere să fie opusă unei alte puteri.

Hobbes, în ciuda dorințelor sale, nu era încă liberal, pentru că vedea în om ceva esențialmente rebel la asociere și cooperare; Rousseau, în pofida urii sale față de absolutism, nu va fi mai liberal, pentru că va vedea o incompatibilitate esențială între natura omului și viața socială, chiar într-un regim liberal. Montesquieu, care, prin numeroase trăsături, amintește de primul și-l anunță pe al doilea, este convins prin exemplul englez că dorințele omului și necesitățile corpului politic pot fi armonizate printr-o judicioasă reglare a puterii și libertății: „distribuția puterilor".

Expunerea de ansamblu a doctrinei separației sau distribuției puterilor se găsește în capitolul VI al cărții XI, intitulat „Despre orînduirea de stat a Angliei". Am să-l analizez pe scurt.

Ceea ce trebuie remarcat în primul rînd este că Montesquieu nu ia cu adevărat în considerație decît *două* puteri, legislativul și executivul. Bineînțeles, el face o distincție generală între trei puteri: cele două și judiciarul. Dar judiciarul nu are importanță politică reală decît în regimurile în care primele două puteri se suprapun: „În cea mai mare parte a regatelor din Europa, guvernămîntul este moderat, deoarece principele, care deține primele două puteri, lasă supușilor săi exercitarea celei de a treia. La turci, unde aceste trei puteri sînt întrunite în mîinile sultanului, domnește un despotism îngrozitor". În regimul englez, așa cum îl interpretează Montesquieu, puterea judiciară nu exista ca atare: „puterea judecătorească", în fapt, este exercitată acolo de persoane „provenind din corpul poporului"[8]. El

[8] Aluzie la juriu.

comentează: „În felul acesta, puterea judecătorească, atît de temută de către oameni, nefiind legată nici de o anumită categorie socială, nici de o anumită profesiune, devine, ca să spunem așa, invizibilă și nulă. Oamenii nu mai au necontenit pe judecători înaintea ochilor și se tem de magistratură, nu de magistrați". Montesquieu acordă o asemenea importanță acestui aspect încît îl repetă, el, care nu se repetă niciodată, două pagini mai departe: „Din cele trei puteri despre care am vorbit, cea judecătorească este oarecum inexistentă. Nu rămîn decît două dintre ele".

Cum concepe Montesquieu aceste două puteri și raporturile dintre ele? El începe prin a relua doctrina lui Locke privind subordonarea executivului față de legislativ: cel din urmă conține „voința generală a statului", primul — „executarea acestei voințe generale". Cît despre semnificația legislativului, el se face de asemenea ecoul filozofului englez: „Întrucît, într-un stat liber, fiecare om, fiind socotit că are un suflet liber, trebuie să se conducă singur, s-ar cuveni ca întregul popor să dețină puterea legislativă; deoarece însă aceasta nu este cu putință în statele mari și poate da naștere la multe neajunsuri în cele mici, trebuie ca poporul să facă prin reprezentanții săi tot ce nu poate să facă el însuși".

În ciuda acestor asemănări de suprafață, a acestor similitudini formale, accentul va fi foarte diferit de cel al lui Locke. Acesta insista asupra continuității, pentru a ne exprima astfel, între masa poporului și corpul reprezentanților, asupra necesarei fidelități a celor din urmă față de încrederea (*trust*) investită în ei. Montesquieu nu contrazice toate acestea, dar va insista mai curînd asupra a ceea ce *distinge* corpul reprezentanților de masa poporului. Fidelitatea reprezentanților față de electorii lor nu este prețioasă decît dacă știe să fie infidelă: avem sentimentul că principalul merit al reprezentării este de a împiedica poporul să ia „hotărîri active", „lucru de care este cu totul incapa-

bil". În ochii lui Montesquieu, poporul este perfect capabil să-și aleagă bine reprezentanții, dar nicidecum să delibereze bine; trebuie să le lase lor această grijă.

Vedem cum, de la Locke la Montesquieu, interesul se deplasează de la originea puterii spre exercitarea sau funcționarea sa.

Cît despre puterea executivă, ea „trebuie să se afle în mîinile unui monarh", pentru că această parte a guvernării este tehnic mai bine administrată de unul singur decît de mai mulți: principiul legitimității acestui monarh, originea puterii sale sînt lăsate în umbră. Hotărît lucru, interesul este în altă parte.

Cel mai important este desigur raportul între cele două puteri. Și aici, accentul lui Montesquieu este contrar celui al lui Locke: pericolul pentru libertate vine pentru el mai curînd dinspre corpul legislativ: „Dacă puterea executivă nu are dreptul de a se împotrivi inițiativelor corpului legislativ, acesta va fi despotic; căci, întrucît el își va putea atribui toată puterea pe care o poate dori, va anihila toate celelalte puteri.

Nu trebuie însă ca puterea legislativă să aibă, la rîndul ei, dreptul de a ține în loc puterea executivă, căci activitatea executivă, fiind limitată prin natura ei, este inutil de a o îngrădi; pe deasupra, puterea executivă se exercită întotdeauna cu privire la chestiuni care cer o rezolvare promptă". Și dacă, desigur, legislativul trebuie să aibă facultatea de a examina în ce fel au fost executate legile, el nu va putea să judece persoane și nici, în consecință, comportamentul celui care execută: persoana sa trebuie să fie „sacră". În sfîrșit, în materie legislativă, monarhul trebuie să aibă facultatea nu de a statua, firește, ci, în orice caz, de a „împiedica".

Montesquieu înțelege foarte clar că, într-un regim întemeiat pe reprezentare, corpul legislativ, titular al legitimității reprezentative, este cel mai natural tentat și în măsură să-și sporească abuziv puterea, și că trebuie deci luate pre-

cauții pentru a asigura executivului o coerență suficientă. Într-un cuvînt, toate dispozițiile constituționale au drept scop să facă cele două puteri aproximativ *egale* în forță sau în capacități, în vreme ce în virtutea principiului legitimității unui asemenea regim, principiu reamintit de Montesquieu însuși la începutul capitolului, executivul ar trebui să fie strict subordonat legislativului.

Problema este atunci evident următoarea: aceste două puteri egale, chiar presupunînd bunele oficii ale Camerei Superioare, parte a legislativului, nu se vor paraliza reciproc? Hobbes nu omisese să remarce că a pune astfel față în față două puteri egale reprezintă rețeta sigură pentru a institui între ele un război permanent, pînă cînd una se va supune celeilalte sau cînd conflictul lor va antrena ruinarea corpului politic. Montesquieu este de altă părere: „Aceste trei puteri [incluzînd Camera Superioară] ar trebui să ajungă la un punct mort, adică la inacțiune. Dar întrucît, datorită mersului necesar al lucrurilor, ele sînt silite să funcționeze, vor fi nevoite să funcționeze de comun acord".

Astfel, la obiecția clasică a absolutismului: trebuie ca cineva să decidă în ultimă instanță, și acela deține în mod necesar suveranitatea absolută, Montesquieu răspunde: trebuie într-adevăr ca deciziile să fie luate, dar asta nu înseamnă că deciziile trebuie luate de *o* putere. *O* decizie poate fi luată de *două* puteri care s-au pus de acord; și ele se vor pune de acord — *volens nolens* — tocmai pentru că *trebuie* ca o decizie să fie luată. Adevăratul suveran al unui asemenea regim nu este nici legislativul, nici executivul, ci necesitatea: majoritatea deciziilor luate nu vor fi fost dorite ca atare de nici una din cele două puteri. Montesquieu vorbește în scrierile sale de un „proiect de lege miraculos" care „a fost promulgat împotriva voinței comunelor, lorzilor și regelui".

Admițînd că deciziile trebuie luate și că deci cele două puteri sînt obligate să se pună de acord, nu s-ar putea ca ele să cadă la înțelegere în detrimentul cetățenilor? Nu vor cădea ele de acord pentru a-i oprima și a-și împărți prada? Ceea ce arată sau sugerează Montesquieu este că acest compromis între cele două puteri se va face în mod necesar, sau cel puțin în general în beneficiul libertății cetățenilor. Explicația acestui rezultat fericit se găsește într-un capitol din *Despre spiritul legilor* la fel de important ca acela pe care tocmai l-am discutat, dar prea adesea neglijat de comentatori: în timp ce capitolul VI al cărții XI descria anatomia sau statica separației puterilor, capitolul XXVII al cărții XIX ne va dezvălui fiziologia sau dinamica sa. El introduce o noțiune fundamentală pentru înțelegerea funcționării reale a regimurilor libere, noțiunea de *partid*:

„Cum în acest stat ar exista două puteri vizibile, — cea legislativă și cea executivă, — și cum fiecare cetățean ar avea acolo propria sa voință și s-ar putea folosi după placul lui de independența sa, cei mai mulți oameni ar ține mai mult la una din aceste puteri decît la cealaltă, mulțimea neavînd de obicei destul simț de dreptate și nici destulă judecată pentru ca să țină deopotrivă la amîndouă.

Și întrucît puterea executivă, dispunînd de toate slujbele, ar putea să trezească mari speranțe și niciodată temeri, toți cei care ar obține ceva de la ea ar fi înclinați să se dea de partea ei și ea ar putea fi atacată de către toți cei care nu ar avea nimic de așteptat de la ea.

Acolo toate pasiunile fiind libere, ura, pizma, invidia, dorința de îmbogățire și de evidențiere s-ar arăta în toată tăria lor; iar dacă lucrurile ar sta altfel, statul ar fi ca un om sleit de boală, care nu are pasiuni pentru că nu mai are puteri.

Ura dintre cele *două partide* ar dăinui, pentru că ea ar fi mereu *neputincioasă*.

Fiind alcătuite din oameni liberi, dacă unul din aceste partide ar deveni prea puternic, *efectul libertății* ar fi decăderea lui, iar cetățenii, asemenea mîinilor ce ajută corpul, ar veni să ridice pe celălalt.

Întrucît fiecare individ, fiind totdeauna independent, s-ar lăsa condus în mare măsură de toanele și de fanteziile sale, oamenii și-ar schimba deseori partidul; ar părăsi pe unul în care și-ar lăsa toți prietenii, pentru a se alătura altuia în care și-ar găsi toți dușmanii; și adesea, la acest popor, legile prieteniei și cele ale urii ar putea fi uitate."[9]

Am să încerc să analizez pe scurt acest text excepțional, în care descrierea extraordinar de sugestivă a Angliei lui Walpole și Bolingbroke conține cu anticipație un rezumat extrem de exact al funcționării a două secole de regim reprezentativ.

Fiecare din cele două puteri, tocmai pentru că face față unei alte puteri de forță aproximativ egală, are nevoie de partizani. Și pentru că este o putere, ea îi va atrage în mod necesar. După cum puterea este împărțită în două, societatea va fi divizată între partizanii uneia și cei ai celeilalte puteri. Cetățenii se vor simți sau se vor vrea reprezentați de una sau cealaltă: executivul va deveni și el într-un fel reprezentativ. Ei vor încerca să-și atingă scopurile prin intermediul puterii pe care o favorizează și la a cărei favoare speră. Dar voința lor nu va putea avea efect imediat sau direct, pentru că ea nu poate fi realizată decît prin intermediul unei puteri care este ținută la respect de o altă putere. Deoarece societatea este *reprezentată* de o putere *divizată*, cetățenii vor fi *incapabili* să-și facă mult rău unii altora.

Dar, se va spune, nu s-ar putea ca una din puteri să fie susținută de o așa de largă majoritate, încît să zdrobească cealaltă putere și minoritatea de cetățeni care o susțin pe

[9] Sublinierea lui P. Manent (am intervenit în traducerea penultimului paragraf — *n.t.*).

aceasta din urmă? Nu, răspunde Montesquieu, în virtutea a ceea ce el numește „efectul libertății". Dacă una din puteri, ne spune el, pare să cîștige, cetățenii vor sări în ajutorul celeilalte. De ce este atît de sigur de declanșarea unui asemenea mecanism? De ce consideră că celor două puteri le va corespunde în general o diviziune în părți aproximativ egale a cetățenilor?

Cetățenii sînt desigur partizanii uneia sau alteia dintre puteri, pe care o favorizează și de la care speră avantaje, dar ei rămîn întotdeauna în primul rînd membri ai societății, în măsura în care ea se deosebește de cele două puteri, de cea pe care aceștia o iubesc, ca și de cea pe care nu o iubesc. Prin urmare, dacă una din puteri cîștigă prea mult teren, un anumit număr dintre propriii săi partizani, cei mai puțin entuziaști, mai întîi se vor simți amenințați, nu în calitate de partizani ai acestei puteri, bineînțeles, ci ca membri ai societății. Cetățenii au într-adevăr în general un dublu interes: ca puterea să le servească interesele *și* ca ea să nu apese prea greu asupra societății; și un dublu sentiment: că puterea care îi favorizează și pe care o susțin îi „reprezintă", este puterea „lor", *și, de asemenea*, că este diferită de ei, distantă, că nu îi înțelege și îi va trăda. Și tocmai jocul inevitabil al acestor două interese și al acestor două sentimente inseparabile garantează că cetățenii vor veni spontan în ajutorul puterii care va fi devenit prea slabă. „Dublul joc" al cetățenilor cu puterea este înscris în logica reprezentării: din moment ce puterea trebuie să-l reprezinte pe cetățean, sentimentul alienării crește la acesta din urmă o dată cu dorința de identificare.

Un asemenea regim produce deci o dublă neputință: divizarea puterii îi face pe cetățeni în mare parte incapabili să acționeze mult unii asupra altora și, în sens invers, cetățenii, care trec cu ușurință de la un partid la altul[10], fac

[10] Sau, cel puțin, există întotdeauna un număr suficient de cetățeni dispuși să treacă dintr-o tabără în alta.

lesne puterea neputincioasă. Neputinţa cetăţenilor şi neputinţa puterii se condiţionează reciproc. Aceasta este, în ultimă instanţă, ceea ce Montesquieu numeşte *Libertate*.

De vreme ce puterea, fiind divizată, nu poate face prea mult *nici împotriva* cetăţeanului — de unde sentimentul de „securitate" pe care îl încearcă acesta din urmă, sentiment care este bunul cel mai de preţ al unui regim liber —, *nici pentru* el — cu excepţia cîtorva „locuri", în mod necesar lipsite de o putere veritabilă, pe care le poate distribui executivul —, cetăţeanului nu-i mai rămîne decît să-şi „valorifice în voie independenţa", adică să-şi îndrepte dorinţele şi activitatea spre domenii străine de politică sau putere, spre domenii în care nu se exercită propriu-zis nici o putere asupra altor oameni. Cetăţeanul nu mai are altceva de făcut decît să cîştige bani sau să scrie cărţi: cele două mari domenii pe care într-adevăr le eliberează dubla neputinţă a puterii asupra cetăţeanului şi a cetăţeanului asupra puterii sînt economia şi „cultura".

Libertatea îşi face apariţia prin neutralizarea politicii, dar n-ar trebui considerat că această libertate este apolitică: e o libertate foarte strîns condiţionată de organizarea politică, e tocmai organizarea politică ce neutralizează puterea puterii.

Astfel, într-un regim liber, cetăţenii îşi „pun în valoare independenţa după plac". S-ar părea că libertatea şi independenţa sînt unul şi acelaşi lucru. Totuşi, în capitolul III al cărţii XI, intitulat „Ce este libertatea", Montesquieu ne-a avertizat: „...libertatea politică nu constă defel în a face ceea ce vrei... Trebuie să ne fixăm în minte ce înseamnă independenţă şi ce înseamnă libertate. Libertatea este dreptul de a face tot ceea ce îngăduie legile...". Pentru a înţelege gîndirea lui Montesquieu asupra acestui aspect capital, trebuie deci să conciliem două afirmaţii ale autorului nostru care par strict contradictorii: pe de o parte, într-un regim liber, cetăţenii sînt independenţi; pe de altă parte,

libertatea politică nu constă în a fi independent, ci în a putea face ceea ce *legile* permit — și dacă legea interzice totul sau aproape totul? Soluția contradicției se află în concepția pe care Montesquieu și-o face despre lege: într-un regim liber, adică întemeiat pe separația puterilor, legile vor tinde în mod necesar să „permită" cetățeanului un mare număr de lucruri, fără îndoială din ce în ce mai multe lucruri, să lărgească sfera „independenței" sale. Astfel, independența și supunerea față de lege vor fi conciliate. Să vedem.

Fiecare cetățean dorește ca puterea pe care o susține să-i acorde prin lege maximum de avantaje posibil, fie și cu prețul oprimării celorlalți cetățeni. Dar această putere trebuie să țină seama de cealaltă putere, care, la rîndul ei, este purtătoarea exigențelor celeilalte părți, în general a celeilalte jumătăți, sau aproape, a populației. Ce va fi deci legea? Ea va fi compromisul, explicit sau implicit, între cele două puteri și cele două partide: ea va opera maximizarea avantajelor unora și altora, fiind stabilit că fiecare va obține mai puțin decît ar fi dorit. Or, maximizarea avantajelor unora și altora este mai accesibilă tocmai sub auspiciile libertății, în sensul de independență. Să luăm un exemplu străin lui Montesquieu. Fie o societate în care un grup puternic vrea ca învățămîntul să fie efectuat sub îndrumarea Bisericii, și un alt grup, de forță aproximativ egală, care vrea ca învățămîntul să fie complet scos de sub influența Bisericii. Dacă această societate cunoaște un regim reprezentativ cu putere divizată, nici unul din cele două grupuri nu va putea impune legea conformă dorințelor sale. Singurul compromis posibil va fi ca fiecare opinie să aibă libertatea de a obține tipul de educație pe care-l dorește: o parte a instituțiilor de învățămînt va fi dependentă de Biserică, cealaltă — total independentă.

Într-un asemenea sistem, legea tinde să interzică oricărui individ să-și impună voința altcuiva, dar, chiar prin

aceasta, ea interzice oricui altcuiva să-i impună voința sa; împiedicîndu-l pe individ să facă ce vrea dacă vrea să-și impună voința altcuiva, ea îi limitează independența; dar garantîndu-i să poată face ce vrea cînd aceasta nu implică puterea asupra altuia, ea îi apără independența. Legea nu are putere decît pentru a împiedica puterea unui cetățean asupra unui alt cetățean. Astfel, „a-și pune în valoare independența după plac" și a avea „dreptul de a face tot ceea îngăduie legile" devin, într-un regim liber așa cum îl concepe Montesquieu, progresiv sinonime.

Cetățenii, nemaiexercitînd puterea unii asupra altora, tind să se îndepărteze unii de alții, să trăiască separați. În același capitol, Montesquieu scrie: „...oamenii, în această națiune, ar fi mai curînd confederați decît concetățeni". Uimitor atribut, care apropie relațiile întreținute de cetățeni într-un regim liber de cele care leagă corpurile politice independente și aliate. Cu greu s-ar putea sugera mai limpede că acești cetățeni trăiesc într-un fel de stare naturală, dar, „cum nici un cetățean nu se teme de vreun alt cetățean", într-o stare naturală eliberată de teamă. Societatea liberă întemeiată pe separația puterilor este o stare naturală perfecționată: cetățenii se bucură aici de avantajele stării naturale, ei își „pun în valoare independența după plac" — fără să-i sufere inconvenientele —, sînt eliberați de război, și chiar și de teamă.

Ceea ce este important în doctrina separației puterilor este mai puțin definiția statică a competențelor proprii fiecăruia, cît descrierea dinamică a raportului dintre societatea civilă și cele două puteri egal, deși diferit, reprezentative, prin intermediul a două partide, în mod necesar ostile și totuși constrînse la compromis. Acest joc între societate și puterea divizată se va putea deci derula întotdeauna potrivit schemei propuse de Montesquieu, cînd separația între executiv și legislativ nu va mai fi decît o amintire, cînd confuzia dintre ele va prevala asupra formei „guver-

nului de cabinet", în care șefului guvernului — al executivului — este în același timp șefului majorității parlamentare — al legislativului. Cele „două puteri" nu vor mai fi atunci executivul și legislativul, ci „majoritatea" și „opoziția". Nu faptul că opoziția împarte constituțional puterea cu majoritatea, și asupra acestui punct există desigur o diferență considerabilă între regimul liber descris de Montesquieu și regimurile noastre, ci efectul prezenței sale, al amenințării pe care o reprezintă — cu îndepărtarea guvernului sau mai degrabă a partidului majoritar la următoarele alegeri —, este de a constrînge ca regulă generală partidul majoritar la o utilizare moderată a puterii sale.

Dacă vrem să descriem succint resortul sistemului liberal al lui Montesquieu, vom spune că este vorba de a separa voința de ceea ce vrea ea, sau de a împiedica pe fiecare să poată ceea ce nu poate să se împiedice să vrea: poporul nu poate ceea ce vrea, el nu poate decît să aleagă reprezentanți, sperînd, fără a o crede, că ei vor face ceea ce vrea el; reprezentanții nu pot ceea ce vor, ci trebuie să țină cont de ceea ce vrea executivul; și executivul nu poate ce vrea, ci trebuie să țină cont în mod deosebit de ceea ce vrea legislativul. Suveranității absolute care decide totul în ultimă instanță, cea a Leviathanului lui Hobbes, dar și, în cele din urmă, cea a corpului legislativ al lui Locke, i se substituie un mecanism de luare a deciziei care face inutilă suveranitatea.

E necesar să precizăm că, deși acest mecanism de luare a deciziei se substituie suveranității absolute, el este și foarte diferit de deliberare sau de suveranitatea deliberării, așa cum era ea instituită în republicile grecești, și despre care ne vorbește Aristotel în cartea IV a *Politicii*. Cu siguranță, partea deliberată a cetății trebuia, tocmai pentru că deliberarea este o activitate rațională, să ia în considerație utilitatea sau necesitatea compromisului și a moderației în deciziile pe care le adopta. Dar, în acest caz, aspectul

compromisului era fixat chiar prin deliberare, în funcție de scopurile pe care și le fixa și de circumstanțele care-i erau impuse. „Cedînd", „necesității" sau „utilității" compromisului, deliberarea nu înceta să fie suverană. Situația este cu totul alta în sistemul liberal al lui Montesquieu: compromisul, departe de a fi ales de suveranitatea deliberării, este el însuși suveranul deciziei, pentru că ceea ce este decis constituie rezultanta compusă din ceea ce este voit de una din cele două puteri și din ceea ce este voit de cealaltă.

Am văzut cum, chiar dacă ceea ce este voit de unul diferă mult de ceea ce este voit de celălalt, este totuși posibil să se elaboreze această rezultantă. Este foarte dificil să o elaborezi pozitiv, mult mai ușor să o faci negativ: dacă nu se poate în general pune de acord ceea ce vreau eu cu ceea ce vrei tu, de ce nu s-ar încerca o punere de acord a ceea ce nu vreau eu cu ceea ce nu vrei tu? Cele două puteri își spun una alteia: eu nu vreau ca tu să guvernezi, tu nu vrei ca eu să guvernez, ei bine, să-i facem pe cetățeni independenți de puterile noastre, să-i eliberăm de noi, și acest prețios rezultat va fi atins![11] Reprezentarea societății printr-o putere divizată are drept efect faptul că cetățenii sînt din ce în ce mai puțin guvernați, adică sînt din ce în ce mai liberi, conform sensului pe care Montesquieu îl dă cuvîntului Libertate: a fi liber înseamnă mai puțin să fac ceea ce vreau, cît a putea să nu fac ceea ce tu vrei ca eu să fac; sau înseamnă să fac ceea ce vreau în măsura în care această acțiune nu implică o constrîngere asupra ta.

Liberalismul pe deplin constituit, și nu este pe deplin constituit doctrinal decît cu Montesquieu, se întemeiază pe două idei: ideea de reprezentare și cea de separație a

[11] S-a putut auzi de curînd un asemenea dialog, în care oboseala cel puțin era sinceră, într-o țară europeană care ne este familiară, referitor la mijloacele de comunicare.

puterilor. Ideea de reprezentare postulează că nu există putere legitimă decît reprezentativă, adică bazată pe consimțămîntul celui care este supus puterii. Într-un asemenea regim, puterile interioare societății civile, născîndu-se din jocul spontan al vieții economice și sociale, din tradiții, din competențele înseși sînt implicit lovite de o ilegitimitate esențială — ele nu sînt reprezentative — și deci lent, dar sigur, erodate. Întreaga putere legitimă se concentrează la vîrf, în instituția politică, în stat, singurul care-i reprezintă într-adevăr pe membrii societății. Ideea modernă a reprezentării duce natural la o creștere continuă a puterii statului asupra societății, pentru că ea erodează continuu puterile intrasociale care asigură independența și coerența acestei societăți. Acesta este paradoxul reprezentării: puterea reprezentativă tinde în mod necesar să domine, singură și fără rival, societatea civilă pe care pretinde că o „reprezintă" doar. În acest sens, cei care deplîng dependența crescîndă în care se află societatea față de stat au dreptate.

Dar, în același timp, deoarece acest stat reprezentativ este divizat între majoritate și opoziție, divizare care urmează separației între executiv și legislativ, actele sale, adică mai întîi legile sale tind în mod nu mai puțin necesar să fie în general favorabile libertății indivizilor. Așa cum am încercat să arăt, compromisul între cele două puteri se face mult mai lesne la modul negativ decît la modul pozitiv: fiecare putere tinde să-și exercite puterea împiedicînd-o pe cealaltă să obțină ce vrea. Astfel cresc ceea ce numim uneori „spațiile de libertate" ale cetățeanului. În acest sens, cei care celebrează progresul libertății individuale, emancipărea crescîndă a indivizilor au dreptate.

Există deci o ambivalență esențială a mișcării interne a societăților noastre care-i determină pe unii să le descrie ca totalitarisme mascate, pe alții ca societățile cele mai satisfăcătoare din istoria umană, în care fiecare, liber și suveran, își folosește talentele și-și împlinește gusturile pe care

i le-a acordat natura. Ceea ce trebuie fără îndoială spus, pentru a nu da dreptate și a fi de acord în același timp cu unii și cu alții, este că sîntem guvernați din ce în ce mai exclusiv de un stat care ne guvernează din ce în ce mai puțin.

În măsura în care sîntem din ce în ce mai puțin guvernați, în care avem din ce în ce mai mult dreptul de a face ce credem de cuviință, trăim din ce în ce mai mult într-un fel de stare naturală. Și pentru că, grație guvernului care subzistă, singurul lucru care ne mai guvernează puțin, această stare naturală nu este o stare de război, ci ne oferă o securitate și o prosperitate mai mult decît mulțumitoare, nu avem nici un motiv să ieșim din această stare. Am îndeplinit deci programul originar al liberalismului inversînd ordinea factorilor: regimul reprezentativ era artificiul care permitea ieșirea dintr-o stare naturală în esență[12] sau, în orice caz, în mod necesar[13] insuportabilă, el a devenit artificiul care permitea viața într-o stare naturală esențialmente satisfăcătoare. Acest diagnostic nu poate fi contestat nici măcar de cei care denunță „totalitarismul blînd" al societăților liberale. Ceea ce îi indignează în societățile noastre este tocmai această stare de satisfacție: disputele și revoltele, „îndrăznelile" și „subversiunile", totul este absorbit, „recuperat de sistem" spre satisfacția generală.

O ușoară îndoială poate totuși încă să afecteze plenitudinea acestei satisfacții: la urma urmei, o stare naturală artificială sau instituită, o stare naturală care este în același timp politică e o contradicție în termeni. Montesquieu însuși sugera discret dificultatea atunci cînd spunea despre englezi, cum am văzut, că erau „confederați mai curînd decît concetățeni". Această alternativă poate fi și va fi formulată în diferite feluri: fiecare din noi este mai întîi membru independent al „societății civile" sau supus al „sta-

[12] Hobbes.

[13] Locke.

tului", burghez sau cetățean, *homo æconomicus* sau *homo politicus*, aparține mai întîi spațiului transnațional sau mondial al „pieței" sau mai degrabă teritoriul „națiunii"? Și una, și alta, se va spune. Fără îndoială, dar aceasta înseamnă atunci că, în ciuda reconcilierii între starea naturală și starea civilă prin mijlocirea unui regim liber, rămînem radical *divizați*: linia de demarcație dintre omul natural și cetățean trece prin interiorul fiecăruia dintre noi. A descrie această divizare, a denunța nefericirea și corupția pe care ea le atrage după sine, a căuta mijloacele de a o depăși: aceasta a fost sarcina celui mai profund critic al lui Montesquieu, a celui mai profund critic al liberalismului, Jean-Jacques Rousseau.

CAPITOLUL VI

Rousseau critic al liberalismului

Pare absolut arbitrar sau de-a dreptul anacronic să-l prezinți pe Rousseau drept critic al liberalismului. Ținta indignării sale vehemente nu este oare mai întîi ordinea socială și politică a Franței timpului său, pe care nu am putea-o numi liberală, apoi, și mai ales, „societatea" ca atare, oricare i-ar fi regimul politic? În realitate, faptul că Rousseau „critică Vechiul Regim", cum făcea de altminteri toată lumea în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, nu trebuie să ne inducă în eroare: în ochii săi, în mod clar, monarhia absolută este detestabilă, dar ea este interior moartă[1], și, ca de altminteri și Montesquieu, este sigur că o „revoluție" nu va întîrzia să o răstoarne. Ceea ce i se pare important este ceea ce o va înlocui, element deja prezent și care a transformat-o substanțial. Ce anume?

În ochii lui Rousseau, Franța nu se mai caracterizează prin puterea absolută a regelui. Cine guvernează? *Opinia*. Opinia cui? A *societății*. Ce este societatea? *Inegalitatea*.

Creditul, și deci poziția oamenilor, nu mai este fixat de rege, de favoarea regelui. Ci de opinie, adică de o autoritate fără organ ori loc determinat, dacă nu „Paris"-ul care a înlocuit Versailles-ul; creditul pe care ea îl conferă nu este atribuit de nimeni în mod special, ci este recunoscut și ascultat de toți. Și acest credit al opiniei este în strînsă legătură cu creditul în sensul financiar al termenului: nu se dau

[1] Dacă a lansat cîteva săgeți împotriva „absolutismului" sau „despotismului", a făcut-o fără o vehemență deosebită.

împrumuturi decît celor bogați, iar cei care beneficiază de credit, indiferent din ce motiv, devin bogați[2]. Din acest moment, oamenii nu se mai plasează în funcție de puterea, originea sau competența lor, nici măcar în funcție de bogăția lor în sensul strict economic al termenului, ci potrivit acelui credit imperceptibil, al cărui simplu semn sensibil sau măsurabil este bogăția. Societatea pe care o contemplă Rousseau se caracterizează nu prin puteri, atribuibile într-o manieră precisă unor persoane sau unor instituții, ci printr-o inegalitate care nu trimite decît la ea însăși, care nu are alt conținut sau alt sens decît ea însăși. Oamenii se privesc, „de sus în jos" sau „de jos în sus", conform unui punct de vedere care era cel al puterii, dar pe care puterea propriu-zisă l-a abandonat: din raporturile de putere rămîn mai ales „raporturile". Ele se raportează unele la altele potrivit punctului de vedere al inegalității. Spiritul societății este inegalitatea.

Ce legătură are asta, se va insista, cu liberalismul? Legătura este foarte strînsă.

Fundamentul liberalismului, trebuie repetat, este distincția dintre societatea civilă și stat: acesta din urmă este reprezentantul și instrumentul celei dintîi. Societatea civilă tinde să-și ajungă sieși: în sînul ei, membrii societății nu sînt guvernați de puterea politică, nici de alți membri ai societății, ei sînt fiecare izvorul acțiunilor lor, își exercită liber talentele pentru a-și asigura „conservarea", chiar conservarea cea mai „confortabilă" posibil — caută să-și „îmbunătățească situația" —, și, de asemenea, pentru a-și face recunoscute „meritele", în special intelectuale sau artistice, de către „egalii" lor. Cît despre stat, care reprezintă

---

[2] Extraordinara importanță dobîndită în „opinia publică" de Necker, al cărui „credit" era singurul care permitea monarhiei agonizante să obțină „credite", va dovedi, începînd cu ultimii ani ai vieții lui Rousseau, exactitatea percepției sale: nu se mai poate vorbi de o monarhie cînd regele nu poate guverna nici fără „Domnul Necker", nici cu el.

și slujește instinctul de conservare al indivizilor, el promulgă și asigură aplicarea legilor care garantează fiecăruia securitatea și căutarea liberă a fericirii, potrivit ideii pe care și-o face fiecare despre ea. Acestea sînt principiile. Dar cum funcționează totul *în fapt*?

Într-un asemenea sistem, individul este, ipotetic, singurul izvor al acțiunilor sale, el nu ascultă decît de el însuși. Dar care vor fi motivele sau scopurile acestor acțiuni presupuse ale vieții? El intră în mod necesar în relație cu alți indivizi pentru educația, afacerile, plăcerile sale: *depinde* de aceștia fără a-i guverna și fără a fi guvernat de ei. În ce mod acești indivizi, în principiu independenți, în fapt dependenți, se vor raporta unii la alții? Răspunsul este conținut în întrebare: ei se vor *compara*.

Compararea, iată nenorocirea și păcatul originar al omului din societățile noastre. Nenorocirea: omul care se compară este întotdeauna nefericit — va exista întotdeauna cineva mai bogat, iar dacă sînt cel mai bogat, atunci nu voi fi cel mai frumos sau cel mai inteligent. Păcatul: omul care se compară este întotdeauna corupt sau pe punctul de a fi astfel, nu numai pentru că dorința de a deveni primul îl va conduce, ca purtat de mînă, să comită toate escrocheriile obișnuite pe care morala le dezaprobă, ci și pentru că necesitățile concurenței îl vor obliga să prezinte celorlalți o imagine a lui însuși care să le placă, să se flateze și să îi flateze: exteriorul său nu va fi niciodată în acord cu interiorul, viața sa va fi o minciună permanentă.

În fond, această nenorocire și această corupție țin de faptul că atitudinea constînd în comparare ascunde o contradicție: omul care se compară este omul care, în raporturile sale cu ceilalți, nu se gîndește decît la el însuși, iar, în raporturile cu sine însuși, nu se gîndește decît la alții[3]. Este omul *divizat*.

---

[3] Vezi Allan Bloom, „L'éducation de l'homme démocratique: Émile", în *Commentaire*, numerele 4 (iarna 1978–1979) și 5 (primăvara 1979).

De vreme ce o asemenea societate se întemeiază pe comparația universală, pe comparare tuturor cu toți, este natural ca, termenii comparației fiind diverși — putere, naștere, bogăție, talente —, ea să acorde o importanță majoră termenului de comparație care permite, dacă mă pot exprima astfel, compararea comparațiilor, inegalității care le „rezumă" pe toate celelalte, în care toate celelalte pot fi „convertite", cea a banului. De aici, importanța pe care o capătă în opera lui Rousseau denunțarea *bogaților* — a bogaților mai mult decît a celor „puternici". Dar bogatul nu este pentru el o categorie economică: el rezumă o societate întemeiată pe comparație, adică pe punctul de vedere al inegalității între oameni care nu se mai *guvernează*.

Or, în ochii lui Rousseau, această inegalitate, și comportamentele al căror efect și cauză este, nu se întîlnesc doar în societatea franceză a timpului său. Întîmplarea face că este societatea în care el trăiește, și pe care o cunoaște deci cel mai bine; poate că în această societate ele sînt de asemenea cele mai vizibile, cele mai marcate. Dar în mod fundamental, acest comportament este cel al omului *modern* în societatea *modernă*: el este același la Paris și la Londra, la Edinburgh și la Neapole. Omul modern a devenit un *burghez*; el a încetat să fie un *cetățean*. Opoziția dintre burghez și cetățean, denunțarea burghezului ca tip uman degradat le întîlnim pentru prima oară la Rousseau, și cel mai bine formulate.

În consecință, diferența dintre regimul liberal al Angliei și regimul absolutist sau, dacă vrem, „despotic" al Franței devine secundară. Rousseau are cuvinte favorabile pentru libertatea engleză, și are și cuvinte crude la adresa ei. Ceea ce contează este că resortul vieții sociale e, la cele două națiuni, identic: același tip uman tinde să prevaleze, cel al burghezului, al omului care, închis în sine, distinge binele

---

Allan Bloom analizează cu pătrundere descrierea rousseauistă a sufletului uman din *Émile*.

său propriu de binele comun, dar, pentru a-și găsi binele său propriu, are nevoie de alții, care depinde de ei în timp ce încearcă să-i exploateze.

În ce constă diferența incontestabilă care nu încetează să existe între Franța și Anglia? Hobbes și Locke au formulat principiile individualismului liberal sau burghez, iar englezii au pus bazele regimului politic în care urmează să trăiască burghezii, convenindu-le în mod deosebit; dar pentru a duce la bun sfîrșit această sarcină *politică*, ei au trebuit să devină, cel puțin pentru o anumită perioadă, încheiată acum, fără îndoială, cetățeni: englezii și-au impus cîtva timp poverile cetățeanului pentru a fi mai apoi, mult mai în largul lor, și definitiv, burghezi. De aici, un anumit echivoc al caracterului lor politic și social, și aparenta ezitare a judecății politice a lui Rousseau în privința lor. Francezii, dimpotrivă, au devenit direct burghezi, sub egida opresivă a monarhiei absolute, care le-a interzis cu succes să fie cetățeni, așa cum au știut să fie un timp englezii, și cum fuseseră de altfel ei înșiși, sub o formă mutilată și confuză, în secolul al XVI-lea și la începutul secolului al XVII-lea. În monarhia absolută franceză, deci, s-a dezvoltat și dezvăluit cel mai complet psihologia omului modern, a burghezului, în vreme ce englezii au păstrat cîteva trăsături de virilitate civică, așa cum demonstrează locul foarte diferit ocupat de femei în cele două societăți.

Ceea ce ne arată Rousseau prin însăși revolta sa este în cele din urmă omogenitatea istoriei europene, omogenitatea a ceea ce el numește „popoarele moderne". Autorul care rezumă cel mai bine istoria europeană este Hobbes: el a substituit în mod decisiv burghezul cetățeanului; el va fi prin urmare principalul interlocutor modern al lui Rousseau, în aprobare, ca și în critică. Corpul politic francez s-a dezvoltat continuu, fără întrerupere, conform schemei lui Hobbes, în timp ce corpul politic englez a deviat schema, fără a o răsturna, în funcție de corecțiile aduse de Locke

doctrinei hobbesiene. Absolutismul produce burghezii pe care îi presupune liberalismul.

Este timpul să dăm cuvîntul lui Rousseau însuși. Iată cum, prin intermediul unei genealogii a lucrurilor bune și rele ale „societății" în general, el îl caracterizează pe omul societății moderne, burghezul:

> „Dacă ar fi aici locul să intrăm în detalii, aș explica cu ușurință cum, *fără chiar ca guvernămîntul să se amestece*, inegalitatea de credit și de autoritate devine inevitabilă între *indivizi* de îndată ce, reuniți în aceeași societate, ei sînt siliți să *se compare* între ei și să țină seama de deosebirile ce le găsesc în modul cum trebuie să se folosească în permanență unii pe alții. Aceste deosebiri sînt de mai multe feluri. Cum însă, în general, bogăția, noblețea sau rangul, puterea și meritul personal sînt deosebirile principale prin care oamenii se măsoară între ei în societate, voi dovedi că acordul sau conflictul acestor forțe diferite este indicația cea mai sigură a unui stat bine sau prost constituit. Aș arăta că între aceste patru feluri de inegalitate, calitățile personale fiind la originea tuturor celorlalte, *bogăția este aceea la care ele se reduc în cele din urmă*, deoarece, fiind cea mai nemijlocit *utilă pentru bunăstare* și cea mai lesne de transmis, servește cu ușurință pentru a le cumpăra pe toate celelalte. (...) Aș remarca cît de mult dezvoltă și măsoară între ele talentele și forțele această dorință universală de reputație, onoruri și preferințe ce ne mistuie pe toți; cît de mult stimulează ea și face să crească pasiunile; și cum — făcînd ca toți oamenii să fie *concurenți*, *rivali* sau mai curînd *dușmani* — pricinuiește în fiecare zi lovituri, succese și catastrofe de tot felul, determinînd atîția pretendenți să urmărească același țel."[4]

---

[4] *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Partea a doua. *Subl. lui P. Manent* (urmăm în linii generale traducerea

Am spus că principalul interlocutor modern al lui Rousseau este Hobbes. Să examinăm pe scurt raportul dintre ei. Există un punct comun fundamental: întreaga nenorocire politică a popoarelor europene, cu alte cuvinte creștine, vine de la creștinism, mai precis de la constituirea sub egida creștinismului a unei puteri religioase distincte și rivale față de puterea politică: aceasta, ne spune Rousseau, „...a dat naștere unui veșnic conflict de jurisdicție care a făcut ca orice rînduială bună să fie cu neputință în statele creștine"[5]. Și continuă: „Dintre toți autorii creștini, filozoful Hobbes e singurul care a văzut clar răul și leacul lui, care a cutezat să propună unirea celor două capete ale vulturului, aducîndu-le pe amîndouă într-o unitate politică, fără care niciodată un stat sau un guvernămînt nu va fi bine constituit"[6]. Dar acordul lor se oprește aici, pentru că unitatea politică pe care o construiește Hobbes este despotică, ceea ce, se grăbește să adauge Rousseau, este „cumplit și fals".

Rousseau consideră într-adevăr că unitatea politică și socială poate fi asigurată fără despotism, și că în sprijinul acestei posibilități stau sau au stat mărturie cetățile antice, în primul rînd Sparta, precum și Roma. În aceste cetăți, cetățenii — căci doar acolo au existat propriu-zis cetățeni — erau strîns uniți într-un interes comun, cel al cetății, fără despotism. Tocmai prin comparația cu asemenea cetățeni, cu eroii lui Plutarh, burghezul modern își dezvăluie caracterul demn de dispreț. În patriotismul său, cetățeanul antic contopea propriul său interes cu cel al cetății: el nu era divizat, era *una*, și pentru că era *una*, era în același timp fericit și virtuos.

---

românească a lui S. Antoniu: *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, București, Editura Științifică, 1958 — *n.t.*).

[5] *Contrat social*, IV, 8. Urmăm traducerea românească a lui H. H. Stahl: *Contractul social*, București, Editura Științifică, 1957. (*N.t.*)

[6] *Ibid.*

Hobbes vede în prestigiul cetăților antice cel de-al doilea mare motiv, după pretențiile Bisericilor, al dezordinilor care au condus la războiul civil englez[7]; prestigiul ideii de libertate civică incită spiritul de nesupunere, iar spiritul de nesupunere provoacă războiul civil. În ochii săi, pacea civilă are doi mari dușmani: entuziastul cititor al Bibliei, care crede că-și simte sufletul cuprins de grația divină, și entuziastul cititor al lui Plutarh, care crede că în pieptul său bate inima unui nou Epaminonda. Rousseau admite fără dificultate că libertatea antică, virtutea civică nu punea mare preț pe dorința de conservare a individului: ceea ce conta pentru cetățean erau conservarea și gloria cetății sale, nu conservarea sa individuală; iar pentru gloria sa proprie, ce putea fi mai glorios decît să mori pentru patrie? Printr-o întreagă latură a gîndirii sale, și prin filonul cel mai sclipitor al elocvenței sale, Rousseau pune în cauză idealul hobbesian, modern sau burghez al păcii: „Odinioară Grecia înflorea în mijlocul celor mai crude războaie; sîngele curgea șiroaie, iar țara era presărată de leșuri omenești... Puțină frămîntare dă tărie sufletelor, iar ceea ce face ca într-adevăr omenirea să prospere este nu atît pacea, cît libertatea"[8].

Ceea ce critică Rousseau cu precădere la doctrina lui Hobbes nu este „suprastructura" statală — o critică și pe aceasta, desigur, așa cum am văzut, pentru absolutismul său, și asupra acestui aspect este de acord cu liberalii —, ci „infrastructura" civilă individualistă, care constituie baza întregii politici moderne, absolutiste, ca și liberale. Definiția, și deci condiția individului modern este în ochii săi contradictorie: prea independent pentru ce are dependent, prea dependent pentru ce are independent, el este forțat să colaboreze cu alții, deși nu se gîndește decît la el însuși. *Divizarea* între puterile politică și religioasă pe care Hobbes a depășit-o la nivel statal — cu prețul despotismului — se

---

[7] Vezi *supra*, cap. III.

[8] *Contrat social*, III, 9, notă finală.

regăsește, transformată, dar nu mai puțin distrugătoare pentru integritatea umană, în societatea civilă, chiar în interiorul individului. Divizarea între creștin și cetățean a devenit divizarea între individ și membrul societății, omul social. Conflictul între creștin și cetățean a devenit conflictul dintre individ și societate.

Este acum posibil să caracterizăm, una în raport cu cealaltă, cele trei poziții fundamentale care definesc respectiv absolutismul, liberalismul și gîndirea lui Rousseau. Absolutismul și liberalismul au același element central: individul. Pentru primul, indivizii, datorită naturii lor orgolioase și rebele, nu pot fi ținuți împreună decît de o putere exterioară lor și suverană. Pentru al doilea, în schimb, pentru liberalism, indivizii, cu mult mai puțin natural rebeli decît consideră absolutismul, leagă firesc sau spontan relații pașnice care dau naștere unei societăți dacă nu autosuficiente, cel puțin suficient de coerente pentru a nu avea nevoie, ca să-i țină împreună, de un guvernămînt absolut. Fundamentul acestei încrederi rezidă în convingerea că această căutare de către fiecare a interesului personal duce la promovarea interesului public. Locul specific al acestui acord între interesul personal și interesul public este viața economică: căutarea interesului său privat îl face pe fiecare producător să-și sporească productivitatea muncii, creștere a productivității care sporește cantitatea de valori disponibile în societate, astfel încît cel care este cel mai defavorizat într-o societate întemeiată pe dorința de acumulare trăiește mai confortabil decît cel mai favorizat într-o societate în care instinctul acumulativ și deci capacitățile productive au rămas nedezvoltate, muncitorul agricol englez, conform exemplului lui Locke, trăind mai confortabil decît regele indian din America. Iar la efectul economic direct al emancipării dorinței de acumulare a individului se adaugă efecte morale indirecte nu mai puțin importante; una din marile teme din *Esprit des Lois* este că dezvoltarea comerțului con-

duce la îmblînzirea moravurilor, într-un dublu sens: pe de o parte, membrii societății civile, diferitele societăți civile sau națiuni, înmulțindu-și prin comerț relațiile, învață să se cunoască, și pierd astfel încetul cu încetul prejudecățile de grup sau de naționalitate care alimentează atît de generos agresivitatea și duc atît de des la război; pe de altă parte, o dată ce viața economică și comercială a luat avînt în mod hotărît, intervențiile brutale ale puterii politice asupra societății devin ruinătoare pentru puterea însăși[9]. După Montesquieu, expansiunea comerțului în Europa a obligat deja, și va obliga din ce în ce mai mult Principii și statele să „se vindece de machiavellism"[10]. Dezvoltarea științelor, artelor, comerțului, și, în același timp, consolidarea păcii, securității și libertății: iată diagnosticul liberal în privința mișcării de fond a lumii moderne, iată fundamentul „optimismului", al încrederii sale în progres. Asupra acestui „optimism", împotriva acestui „progresism" își va îndrepta Rousseau tăișul criticii.

Rousseau întreabă: ce se petrece în sufletul celui care trăiește potrivit preceptelor unei asemenea societăți — și toți, pentru a supraviețui, sînt obligați să trăiască potrivit preceptelor sale? Toți sînt dependenți și concurenți. Pentru că sînt dependenți, ei sînt obligați să nu-și facă rău unii altora. Pentru că sînt concurenți, ei sînt obligați să nu-și facă, sau cel puțin să nu-și dorească binele unii altora. Nici unul din marile sentimente omenești nu se poate manifesta într-o asemenea societate: dragostei active față de concetățeni și urii active față de dușmani, care se manifestau simultan și inseparabil în sufletul cetățeanului antic, conferindu-i energia și măreția, li se substituie *amorul-propriu*, sentiment fundamental și, ca să spunem așa, unic al omului modern. Amorul-propriu nu este dragostea de sine, el e oarecum contrariul acesteia. Amorul-propriu trăiește din

---

[9] Vezi *Esprit des Lois*, cărțile XX și XXI.

[10] *Ibid.*, XXI, 20.

comparație, el este dorința de a fi stimat de alții în aceeași măsură în care te stimezi tu însuți, și este condamnat să fie nefericit, căci fiecare are același amor-propriu și încearcă aceeași dorință. Amorul-propriu știe că nu poate fi satisfăcut, și îi urăște pe ceilalți pentru amorul lor propriu. El nutrește în suflet nefericita pasiune pentru sine și ura neputincioasă față de alții. Omul unei asemenea societăți nu trăiește decît prin privirea celorlalți, pe care îi urăște.

Este foarte important de remarcat că această descriere a principiului vieții sociale moderne nu contrazice cîtuși de puțin schița vieții engleze pe care o trasează Montesquieu și pe care am citat-o mai sus: „Acolo toate pasiunile fiind libere, ura, pizma, invidia, dorința de îmbogățire și de evidențiere s-ar arăta în toată tăria lor; iar dacă lucrurile ar sta altfel, statul ar fi ca un om sleit de boală, care nu are pasiuni pentru că nu mai are puteri. Ura dintre cele două partide ar dăinui, pentru că ea ar fi mereu neputincioasă"[11]. Cum se observă, Montesquieu recunoaște că aceste fenomene morale nu sînt superficiale sau accidentale, ci că ele constituie fondul vieții engleze.

Iată deci doi mari autori, doi filozofi, aproape contemporani, care descriu foarte asemănător principiul vieții moderne, dar unul o face foarte scurt și sobru — este prețul care trebuie plătit pentru libertate —, în timp ce celălalt desfășoară o prodigioasă subtilitate și o elocvență fermecătoare pentru a analiza și denunța în toate aspectele, în toate ramificațiile și consecințele sale, jocul amorului-propriu care ne face atît de răi și, în fond, atît de nefericiți. Și despre ce libertate poate fi vorba, adaugă el, acolo unde nici o voință, bună sau rea, nu poate obține ceea ce vrea, unde cei care par să comande sînt, de fapt, sclavi ai opiniei, unde, într-un cuvînt, libertatea tuturor nu este decît neputința tuturor? Ceea ce Montesquieu consideră drept

[11] *Ibid.*, XIX, 27.

formula politică în sfîrșit găsită pentru a apăra natura umană, Rousseau o vede ca instituționalizare a înjosirii caracterului uman.

Ar fi de-a dreptul prezumțios cel care, sedus de ingeniozitatea „sistemului libertății" și poate convins de dorința sa naturală de securitate, sau care, subjugat de elocventa descriere a maladiilor noastre sociale, pe care o schițează Rousseau, și poate antrenat de idealul „grandorii" umane, ar transa grăbit între Montesquieu și Rousseau.

Forța lui Rousseau constă în caracterul extraordinar de persuasiv al descrierii omului sau sufletului modern. Forță de convingere atît de adîncă, încît tot ce a fost mai puternic în literatura și „sensibilitatea" moderne provine, ca să spunem așa, de la el. Forța lui Montesquieu este mai puțin strălucitoare, dar nu mai puțin convingătoare, în fond: el stabilește că nu există substitut — substitut dezirabil, se înțelege — al liberalismului.

Absolutismul, al cărui tip împlinit îl reprezintă monarhia franceză, nu mai putea reprezenta o adevărată posibilitate; însuși succesul ei o conducea la pierzanie: tocmai pentru că se ridicase atît de deasupra societății pe care o guverna, regele fusese în măsură să distrugă, deși niciodată complet, puterea corpurilor — seniorii, parlamente, Biserică — ce compuneau și divizau în același timp societatea, fusese în măsură să facă din aceasta o unitate compusă din indivizi, fiecare supunîndu-se direct regelui, dincolo de apartenența lui la un corp. El dăduse deci societății posibilitatea de *a se percepe* ca formînd, chiar sau mai ales *fără* el, o *unitate*, liantul acestei noi unități fiind opinia. De altminteri, se poate deduce abolirea necesară a absolutismului din înseși principiile pe care îl întemeia Hobbes. Rațiunea de a fi a Leviathanului era să restabilească pacea în relațiile dintre membrii societății. Pe măsură ce această sarcină era dusă la bun sfîrșit, Leviathanul devenea de prisos.

Absolutismul fiind înlăturat astfel de el însuși, ce mai rămîne? Ideea de imperiu fiind absorbită oarecum de fiecare monarhie absolută, rămîne cetatea. De fiecare dată cînd în Europa o anumită ordine politică se apropie de sfîrșit, și se pune chestiunea succesiunii, ideea cetății antice reapare, cu prestigiul intact. Așa s-a întîmplat în Renaștere, cum am arătat, încercînd să explic de ce monarhia, mai capabilă să înfrunte problema teologico-politică, a învins atunci. La fel se va întîmpla în secolul al XVIII-lea, cînd epuizarea formei monarhice devine din ce în ce mai evidentă. Iar una din semnificațiile operei lui Montesquieu a fost în același timp să ia în serios această posibilitate și să o respingă hotărît. În ochii săi, cetățile grecești și Roma au reprezentat momente de vîrf, superioare în multe privințe monarhiilor moderne. Însă își plăteau avantajele cu un preț cumplit de greu: ele constituiau în esență corpuri politice războinice, în care individul nu era desigur oprimat ca în despotism[12], dar unde era supus unei discipline sociale extenuante. Omul modern, pe care comerțul l-a determinat să adopte alte obiceiuri, nu ar suporta decît extrem de greu constrîngeri atît de „inumane"; și ar fi absurd să se împovăreze cu o asemenea greutate: englezii au găsit un mijloc radical nou de a evita orice risc de despotism, și mult mai satisfăcător, căci nu mai face din individ un războinic, ci un proprietar de bunuri sau talente, ocupat să-și „pună în valoare independența după plac".

Ce substitut ne propune Rousseau pentru liberalism? Sîntem tentați să răspundem în cazul său: cetatea antică. Și este adevărat, cum am arătat, că grandoarea antică este criteriul care stabilește în ochii lui degradarea modernă. Dar propune el cu adevărat cetatea antică, sau mai curînd un corp politic nou, conform acestui model, ca o posibilitate efectivă și de dorit? Răspunsul este: nu. Din două mo-

[12] Monarhiile moderne, în opinia lui Montesquieu, tind structural să alunece spre despotism, în ciuda frînei „obiceiurilor".

tive. Mai întîi, este imposibil. Monarhiile au constituit mari state, în timp ce civismul antic pretindea un corp politic de dimensiuni foarte reduse. Există un motiv mai adînc: chiar dacă cetatea antică ar mai fi, prin absurd, posibilă, ea nu ar mai fi de dorit. În ochii lui Rousseau însuși, cetatea antică nu este cu adevărat modelul pozitiv.

Un citat din *Contractul social* va pune în evidență ambiguitatea poziției lui Rousseau:

> „Cum adică? Libertatea nu se poate menține decît sprijinită pe sclavie? Poate că cele două extreme se ating. Tot ceea nu există în natură își are inconvenientele sale, și societatea civilă are mai multe decît oricine. Există împrejurări atît de nefericite, în care nu-ți poți păstra libertatea decît pe seama libertății altora, și în care cetățeanul nu poate fi cu desăvîrșire liber decît atunci cînd sclavul este cu desăvîrșire sclav. Astfel era situația Spartei. Voi, popoare moderne, nu aveți sclavi, dar sînteți sclave; plătiți libertatea lor cu libertatea voastră. Zadarnic vă lăudați cu această preferință, eu văd în ea mai multă lașitate decît umanitate.
>
> Nu vreau să spun prin toate acestea că trebuie să avem sclavi, și nici că dreptul la sclavaj ar fi legitim, căci am și dovedit contrariul."[13]

Astfel, cetatea greacă este principiul de acuzare al societății moderne sau liberale; ea nu oferă modelul pozitiv pentru un substitut al liberalismului.[14]

---

[13] *Contrat social*, III, 15.

[14] Fără îndoială, această atitudine a lui Rousseau ascunde o anumită rea-credință, rea-credință care va fi de altminteri foarte frecventă la criticii „reacționari" ai liberalismului: societatea liberală este minimalizată opunîndu-i-se grandoarea presupusă sau reală a cetății grecești, a feudalității sau a monarhiei, dar, în momentul trecerii la măsuri practice, se precizează repede că nu se pune problema de a reveni la cetatea greacă, la feudalitate sau la monarhie.

Care sînt atunci principiile pozitive ale lui Rousseau? Este o chestiune deosebit de delicată. Societatea modernă îl face pe om rău și nefericit; or, nu este în natura omului să fie rău și nefericit. Această societate este deci împotriva naturii. O societate bună nu ar putea fi decît cea conformă naturii umane. Trebuie deci descoperit care este adevărata natură a omului: iată marea căutare a lui Rousseau.

Tocmai pentru că societatea noastră este împotriva naturii, pentru că nu doar omul pe care-l vedem, ci chiar cel care sîntem, nu este omul natural, cercetarea este deosebit de dificilă, imposibilă, poate. Putem măcar să găsim vreo călăuză printre autorii care au căutat adevărul acestei naturi, care au vrut să descrie starea naturală? Cel mai mare dintre moderni este Hobbes. Dar cine nu vede că ceea ce el numește stare naturală, în care fiecare este preocupat să pună mîna pe tot mai multă putere, să o ia înaintea celorlalți, nu este decît reproducerea stării noastre sociale? Starea noastră socială, se va spune, este pașnică, în timp ce starea naturală este războiul tuturor împotriva tuturor. Derizorie diferență, de vreme ce pasiunile noastre sînt exact cele ale stării de război, iar faptul că ele nu îndrăznesc să ajungă la război, că sînt condamnate la neputință nu le face decît mai corupătoare. Ceea ce a dezvăluit Hobbes este însuși adîncul inimii omului civilizat.

Din nou, ce e de făcut? Să ridicăm unul cîte unul vălurile pe care convențiile și artificiile umane le-au așezat pe adevăratul chip al omului, să descoperim cele mai simple operații ale sufletului omenesc, pentru a putea spune în sfîrșit: „Iată omul, omul în adevărata sa natură!" Acesta este demersul pe care îl face Rousseau în *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*.

Pentru că întreaga societate presupune convenții, artificii, trebuie căutat omul anterior oricărei convenții, oricărui artificiu, oricărei societăți, individul solitar originar. Și pentru că omul își dezvoltă facultățile prin dezvoltarea so-

cietății, acest individ solitar originar nu va fi un om, ci mai curînd un fel de animal dotat cu *perfectibilitate*, altfel spus, cu capacitatea de a deveni om.

Am încercat să sugerez de ce Rousseau se angajează în această ciudată căutare a omului natural, sau în căutarea unui „om" natural atît de ciudat: revolta provocată de societatea poate cea mai sociabilă, cea mai binevoitoare și cea mai artificială pe care a cunoscut-o Europa îl aruncă în mod natural spre extrema opusă. Dar mai există un motiv, în același timp mai intelectual și mai politic. Am văzut: Hobbes, pentru a face față problemei teologico-politice, a antrenat gîndirea politică în căutarea unei ființe ipotetice, individul, cel care este anterior față de ceea ce am numit cele două supuneri, pentru ca, pornind de la el și prin mijlocirea lui, să reconstituie cetatea legitimă în sfîrșit eliberată de conflictul dintre cele două puteri[15]. Or, cum sîntem în căutarea unei ființe imaginare, nimic nu oprește logica acestei cercetări, putem merge mereu mai departe, avem întotdeauna motive temeinice pentru a merge mai departe decît predecesorul; sau mai curînd această căutare nu se oprește, decît — și atunci în mod necesar — cînd acest om originar a încetat să mai fie om, și cînd nu mai e posibil, fie și abstract sau ipotetic, să se meargă mai departe. Este momentul lui Rousseau.

Consecințele politice ale acestei noi și ultime definiții a „omului" natural sînt considerabile. În acest stadiu, într-adevăr, omul natural nu mai are nimic sociabil și nici propriu-zis uman: „omul" natural este cel care trăiește dincoace sau dincolo de orice societate.

Nu doar societatea noastră, ci orice societate, chiar și cea mai bună, este contrară naturii omului. Ce semnificație are atunci protestul politic, căutarea unei societăți conforme cu natura omului, dacă omul nu este în mod natural

---

[15] Vezi *supra*, cap. III.

social, dacă societatea, ca atare, este contrară naturii sale? Iată problema lui Rousseau.

Rousseau întruchipează acest moment paradoxal în care natura omului este revendicată cel mai vehement în dezbaterea politică, și în care ea încetează, de fapt, să fie moderatorul și criteriul acesteia. Această contradicție teoretică deschide posibilități inedite acțiunii politice: pe de o parte, ideea naturii oprimate de o ordine socială nedreaptă conferă o eminentă demnitate oricărei nemulțumiri sociale sau politice; pe de altă parte, faptul că această natură nu mai poate fi definită pozitiv inaugurează un imens traiect, un spațiu liber nelimitat acțiunii destinate să remedieze aceste neajunsuri. Este momentul cînd „revoluția", în sensul modern al termenului, devine posibilă.

Mi se va obiecta, desigur, că-l prezint pe Rousseau mai nehotărît decît a fost în realitate: la urma urmei, a scris *Contractul social*, analiză destul de precisă a condițiilor unui regim politic legitim. A propus deci și el un substitut pozitiv al liberalismului.

Care este resortul *Contractului social*? Societatea este coruptă, iar omul e nefericit cînd individul este divizat: omul natural este fericit și bun pentru că este *una* și-și ajunge sieși. „Politia* cea bună" ar trebui să păstreze această unitate, această integritate, această autarhie individuală. Fapt, evident, imposibil. Tot ce poate ea face, dacă e bine construită, este să reușească să *identifice* fiecare individ cu noul tot din care va face parte, să identifice fiecare individ cu ea însăși: în acest fel, nici un membru al corpului nu va mai distinge ființa sa de ființa comună din care face parte sau invers, nu va mai distinge ființa comună de ființa sa proprie. El va fi *una* pentru că va forma un tot cu corpul politic; potrivit unei formule care nu figurează în *Contractul social*, dar care-i rezumă admirabil proiectul: fiecare va avea

---

* Gr. πολιτεια, lat. *politia* = organizare politică, guvernare; termen învechit în română. (*N.t.*)

pentru cetatea sa astfel construită „sentimentul extraordinar pe care orice om izolat nu-l are decît pentru sine însuși"[16]. De aici, *voința generală*, principiu și loc de identificare al tuturor voințelor particulare, care conferă existență și legitimitate noului individ artificial cu care toți indivizii naturali se identifică. Toate analizele rousseauiste privind drepturile și voințele au o singură finalitate: să arate cum această unitate, această identitate poate fi stabilită.

O asemenea cetate poate fi considerată conformă cu natura omului, în măsura în care ea este *una*, după cum individul natural este *una*. Dar ea poate fi considerată și mai legitim artificială, și chiar împotriva naturii, pentru că trebuie „să schimbe, ca să spunem așa, însăși natura umană... să transforme pe fiecare individ, care prin el însuși este un întreg perfect și solitar, făcîndu-l să devină o parte dintr-un întreg mai mare, de la care acest individ primește, întrucîtva, însăși viața și ființa sa... să schimbe constituția omului pentru a o întări..."[17]

Care este principala dificultate a doctrinei din *Contractul social*? Ea constă în contradicția dintre natura cetății și originea cetății. Potrivit naturii sale, așa cum am văzut, cetatea realizează identitatea între individ și corp, identitatea dintre instinctul de conservare al individului și cel al corpului. Dar care este originea cetății? Ea constă în instinctul de conservare *individual*. Conform unei perspective asupra acestui aspect foarte apropiată de cea a lui Locke, Rousseau ne arată că la un anumit stadiu al stării naturale indivizii nu mai sînt capabili să-și apere doar cu propriile forțe viețile și bunurile, că își pun deci aceste forțe în comun, sub conducerea suverană a voinței generale, pentru a-și apăra viețile și bunurile. Bunurile devin acum, din

---

[16] *Sur l'économie politique*, în *Oeuvres*, Gallimard, Pléiade, vol. III, p. 259.

[17] *Contrat social*, II, 7.

avutul precar care erau, adevărate proprietăți, garantate de forța publică. Contractul social este un contract de *proprietari*. Dar, chiar „în aceeași clipă", precizează Rousseau, numitul proprietar, preocupat pînă atunci doar de autoconservare, își schimbă literalmente natura, și *eul* său vine să se identifice cu *eul* comun al noii persoane publice. Acest individ, care era la fel de intim proprietar, la fel de complet *burghez* ca și omul lockean, devine mai riguros *cetățean* decît cel mai auster spartan. Toate „contradicțiile" pe care le reperează cititorul în *Contractul social* își află aici sursa și rațiunea de a fi.

Prin urmare, *Contractul social* nu poate conține un program politic. Prin una din fațetele sale, el recuperează și repetă învățătura lui Locke, situîndu-se în categoria liberală; prin cealaltă, el deschide perspectiva unui viitor absolut nedeterminat, unde singura călăuză va fi *ideea unității* sociale, a identificării interesului și voinței fiecăruia cu interesul și voința tuturor. Și singurul mod de a fi sigur că această identitate este realizată, că interesul public nu se confundă cu nici un interes privat este să plasezi interesul public în contradicție cu *toate* interesele private, să măsori realizarea interesului public prin contradicția pe care o adresează tuturor intereselor private: unitatea tuturor va deveni evidentă prin oprimarea tuturor. În acest sens, nu este absurd faptul că Robespierre a crezut că înfăptuiește ideea lui Rousseau. Trebuie prin urmare considerat că gîndirea lui Rousseau este liberală și robespierristă? Desigur, el nu poate să pară și una, și alta decît tocmai pentru că nu este nici una, nici alta. Să examinăm mai îndeaproape interpretarea pe care o dă proprietății.

Am spus că în *Contractul social* Rousseau reia geneza lockeană a corpului politic, și este adevărat. Dar el nu are deloc aceeași idee ca și Locke despre proprietate. Pentru a cunoaște gîndirea lui Rousseau în privința acestui aspect,

trebuie să-i analizăm al doilea *Discurs*, pe care îl considera drept opera sa „cea mai filozofică".

Rousseau stabilește aici caracterul absolut superficial al concepției lockeene asupra dreptului de proprietate. Fără îndoială, el admite împreună cu filozoful englez că munca stă la originea *ideii* de proprietate; dar ea nu poate fi la originea *dreptului* de proprietate. Centrul dezbaterii este acesta: Locke afirmă că aproprierea legitimă originară se lipsește de consimțământ, că cei care-și însușesc roadele pământului prin munca lor sînt niște „ingenioși" care au dreptul să nu țină seama de strigătele celor care protestează și care nu sînt decît niște „certăreți". Nu! — răspunde Rousseau; în fond, actul de apropriere prin muncă intră în regimul *forței*. Cu ce drept mi-ați închis cîmpul comun pe care păștea vaca mea? Munciți, produceți, dar spuneți-mi, ce mă interesează? Nu v-am cerut nimic. Munca, în definiția lui Locke, este mai întîi relația solitară și tăcută a individului cu natura; dreptul, după propria sa definiție, pune și deci presupune o relație între oameni, cuvinte schimbate, efectiv sau tacit. Munca nu poate pune bazele *dreptului* de proprietate.

În faza care precede nemijlocit instituția politică, ne spune Rousseau, starea naturală se prezintă ca fiind „cea mai îngrozitoare stare de război", marcată de un conflict între „dreptul" muncii, „dreptul" celui mai tare, „dreptul" necesității, „dreptul" primului ocupant... Pentru a rezolva acest conflict, trebuie instituit limbajul dreptului, *trebuie vorbit*. Cine va vorbi? Cei care suferă *relativ* cel mai mult din această cauză, și anume, paradoxal, cei bogați: deoarece ființa lor, și deci instinctul lor de conservare este prin aceasta în mod necesar mai dezvoltat decît cel al săracilor, care nu au decît corpul și viața lor, cei bogați vor lua inițiativa cuvîntului politic, a cuvîntului care pune bazele corpului politic. Ei vor concepe „proiectul cel mai chibzuit care și-a făcut vreodată loc în spiritul uman", vor propune

tuturor, și îndeosebi săracilor, să constituie un corp politic care va proteja bunurile tuturor, adică mai întîi ale celor bogați, prin forțele tuturor, adică mai întîi ale săracilor. Inegalitatea a fost întemeiată, iar nefericirea umană — pecetluită.

Proprietatea exprimă, condensează contradicția lumii umane; ea se naște din muncă, iar inegalitatea din proprietăți, tocmai pentru că se bazează la origini pe diferența capacităților de muncă, este întemeiată pe o inegalitate de forțe. În același timp, cel care este cel mai puternic, bogatul, este și cel mai slab, fiind cel mai dependent: ființa sa este mai întinsă, el trăiește prin imaginație acolo unde se află nu el, ci bunurile sale. Instituția politică are drept scop să compenseze această slăbiciune originară a bogaților, aducîndu-le forțele, în realitate cele ale săracilor, care în mod natural le lipsesc. *Legea* este singurul mijloc prin care forțele săracilor pot fi folosite astfel durabil[18].

De aici, extraordinara oscilație a judecății lui Rousseau asupra proprietății: el o definește cînd ca „sacră", mai sacră chiar decît libertatea, deoarece este „mai greu de apărat" — bunurile sînt mai vulnerabile decît individul care le posedă: ele nu au mîini ca să se apere —, cînd, și în același timp, vede în aceasta uzurparea originară, dovada că fundamentul ultim al *oricărei* societăți civile constă într-un act de forță care nu poate deveni niciodată just, conform dreptului. Prin urmare, legile, chiar și cele mai bune, au o finalitate contradictorie: ele trebuie să tindă să corecteze inegalitatea originară a proprietăților, care nu are alt temei decît forța; și trebuie să consacre această inegalitate, pentru că, potrivit definiției lor înseși, ele aduc proprietății acest supliment de forță de care ea are *în mod natural* nevoie, și

[18] Nu ar servi la nimic să spun că acest lucru nu e adevărat decît conform doctrinei din cel de-al doilea *Discurs*, și nu celei din *Contractul social*; nota finală a cărții I din *Contract* confirmă *in extremis* doctrina *Discursului*, cum o face și nota cărții IV din *Émile*.

de care are cel mai mult nevoie proprietatea cea mai întinsă, cea mai „inegală". Definiția, rațiunea primă de a fi a legii politice, și deci a instituției politice, este de a corecta și de a consacra inegalitatea proprietăților. Cum spune Rousseau în *Émile*: „Acest inconvenient este inevitabil, și fără excepție".

Am putea formula astfel paradoxul ultim al gîndirii lui Rousseau: pe de o parte, societatea este în esență contrară naturii; pe de altă parte, ea nu se apropie de conformitatea cu natura, de singura conformitate cu natura care-i este accesibilă, decît în măsura în care ea impune membrilor săi o cît mai mare unitate, în care ea identifică la maximum pe fiecare cu toți și cu totul, în măsura în care ea îl denaturează pe om. Pentru că societatea este contrară naturii omului, fiindu-i cea mai conformă tocmai în măsura în care îi este cea mai contrară.

O asemenea formulă este, desigur, „contradictorie", dar ea încetează imediat să mai fie astfel dacă adăugăm că este în natura omului să fie contradictoriu, că această formulă nu face decît să reflecte contradicția interioară a omului: este natural ca omul să se denatureze căci, în adîncul său, el nu este natură, ci *libertate*. Iar libertatea este puterea prin care omul dă ordine propriei sale naturi, sau se denaturează, sau își este propria lege. „Contradicția" răsunătoare a doctrinei politice a lui Rousseau semnalează și pretinde adoptarea unei noi definiții a omului: natura omului este să nu aibă natură, ci să fie o libertate. Chiar prin aceasta, gîndirea antiliberală a lui Rousseau va furniza un conținut decisiv ființei ipotetice pornind de la care s-a construit liberalismul, individul. Liberalismul nu-și atingea principiul, individul, decît indirect, prin ocolișul stării naturale, iar individul astfel atins era totuși extrem de puțin „liber", deoarece comportamentul său era, ca să spunem așa, determinat mecanic de necesitatea de a evita răul, de a se conserva; cu Rousseau, libertatea a devenit nemijlocită a

individului, ca sentiment, în același timp experiență și cerință, al *autonomiei*. Individul liberalismului nu era interior liber, Rousseau nu este liberal, dar individul său este liber. El va oferi astfel societăților liberale sentimentul intim și nemijlocit prin care individul devine conștient de el însuși, prin care omul se percepe sau se dorește individ.

Totodată, acest sentiment intim și nemijlocit al libertății, hrană a societăților liberale, este un pericol pentru ele. Dacă omul este libertate, autonomie, dacă este ființa care-și impune propriile legi, el nu va putea, fără să decadă, să-și extragă mobilurile din natura sa, din ceea ce are, din ceea ce-i rămîne din natură. În fața acestei noi definiții a libertății, libertatea liberală, care se bazează pe necesitatea naturală a conservării de sine, pare săracă, palidă, vulgară. Determinată, prinsă în mrejele naturii, libertatea liberală nu mai este de-acum libertate. Și pentru că libertatea, veche sau nouă, nu ar putea acționa fără mobil, noua libertate va căuta un mobil adecvat propriei sale perfecțiuni: Revoluția va fi actul prin care libertatea își generează propriul mobil, prin care omul se ridică deasupra determinărilor „naturii" sale.

Cu Rousseau, gîndirea politică modernă ajunge la expresia și perplexitatea sa ultimă. Ea nu se întoarce împotriva liberalismului decît pentru că i-a dus pînă la capăt impulsul și logica originară: să construiască un corp politic *unitar* pornind de la indivizi presupuși ca radical independenți. Aceasta înseamnă în același timp că ea nu substituie liberalismului o altă doctrină politică, întemeiată pe alte principii, și că ea suspendă deasupra lui o amenințare gravă și redutabilă: amenințarea unei „revoluții" menite să impună o „unitate" imperioasă și nedeterminată risipirii indivizilor pe care se presupune că liberalismul nu-i „reunește" suficient sau adecvat, a unei „revoluții" menite să actualizeze „libertatea" inefabilă pe care liberalismul, ocupat cu „conservarea", o ține ascunsă. Revoluția franceză

va asculta în însăși derularea sa de ritmul gîndirii lui Rousseau. Ea va izbucni în 1789, în scopul de a proteja în sfîrșit adecvat securitatea și proprietatea indivizilor; ea se va întoarce în 1793 împotriva securității și proprietății, pentru a obține unitatea absolută a noului corp politic; la 9 Termidor, ea va renunța la acest efort „contra naturii", care tindea să-i anuleze propriul fundament, și se va reconcilia cu proprietatea și inegalitatea sa. Dar această reconciliere va rămîne la rîndul ei esențialmente precară: ridicîndu-se deasupra tuturor determinărilor naturii, actul revoluționar deschisese un „posibil" nedeterminat pe care nici o politică nu-l va putea de acum înainte nici uita, nici înfăptui. Acest posibil, care este imposibil, propulsează natura politică a omului într-un nou element, insesizabil, de nestăpînit și suveran: *istoria*. Încercînd să îl domine, totuși, Revoluția a lăsat moștenire Europei un simbol extraordinar de activ și de puternic, deși esențialmente provizoriu, al unității politice: *națiunea*.

Să afirmi că o dată cu Rousseau gîndirea politică modernă s-a lovit de propriile limite înseamnă să afirmi că după el nu va mai exista filozofie politică în sensul propriu sau originar[19]. Ideea de natură fiind, așa cum am văzut, epuizată sau contradictorie, problema celui mai bun regim, a regimului politic conform naturii omului, nu mai poate fi pusă ca atare. „Natura" încetează să fie criteriul, referința sau modelul. Două alte criterii îi vor lua locul: istoria și libertatea. Toate considerațiile sau teoriile politice de după Revoluția franceză se vor dezvolta în interiorul „filozofiilor istoriei", și le vor fi subordonate.

---

[19] Ideea de „filozofie" este inseparabilă de ideea de „natură". O dată respinsă această idee, omul continuă desigur să „gîndească", pentru că este în natura sa să o facă, dar această gîndire este altceva decît filozofia, chiar dacă ea continuă să se alimenteze din impulsul originar al acesteia.

Doctrina liberală se baza pe distincția dintre societatea civilă și stat. Rousseau stabilește că această distincție nu este posibilă decît pentru că cei doi termeni își au, și unul și celălalt, izvorul și temeiul într-un al treilea, care îi cuprinde, termen pe care îl descrie cel dintîi în toată limpezimea și căruia-i dă numele ce-i va rămîne: „societatea". El va fi arătat omului modern că nu trăiește esențialmente într-un corp politic sau într-un stat, nici într-un sistem economic, ci, înainte de toate, în „societate". În ochii săi, ceea ce îl face pe omul modern să trăiască mai întîi în elementul societății este că adoptă în relațiile cu semenii punctul de vedere al *inegalității*, nu al unei inegalități sau alteia, economică sau politică, ci al inegalității pur și simplu, determinare abstractă și, prin urmare, omniprezentă a vieții sociale. Din aceeași tendință, Rousseau deduce ideea contrară, la fel de abstractă și destinată să devină la fel de omniprezentă, cea a *egalității*.

Dacă, după mai puțin de un secol, Tocqueville poate descrie societatea democratică modernă ca întemeiată pe ideea și pasiunea egalității, aceasta nu se datorează doar faptului că Revoluția franceză și „influența" lui Rousseau își îndepliniseră misiunea și că noua societate este efectiv „mai egală" decît cea veche, ci și pentru că inegalitatea observată de Rousseau conține sau evocă egalitatea descrisă de Tocqueville. Mai importantă decît inegalitatea sau egalitatea care o caracterizează este prezența însăși a societății, element vital și insesizabil din care se hrănesc și de care încearcă să scape oamenii, cînd nu-și mai comandă unii altora.

CAPITOLUL VII

Liberalismul după Revoluția franceză

Am încercat să arăt în capitolele precedente modul în care dezvoltarea și consolidarea punctului de vedere liberal își găseau originea în problema teologico-politică, mai exact într-un răspuns la această problemă a cărei matrice a fost oferită de Hobbes. Și tocmai am prezentat în ce fel Rousseau a pus capăt acestui prim ciclu al liberalismului împingînd pînă la ruptură tensiunile care-i conferiseră resortul și mișcarea. Cel de-al doilea liberalism, care se va desfășura în prima jumătate a secolului al XIX-lea, va semăna foarte puțin cu primul: ele sînt separate de Rousseau și Revoluția franceză. Singura sarcină a celui de-al doilea liberalism va fi în oarecare măsură „să absoarbă șocul" produs de acest complex de evenimente, sentimente și idei pe care le rezumă expresia: „Rousseau și Revoluția franceză".

Liberalismul secolului al XIX-lea, de aici trebuie să începem, acceptă și aprobă Revoluția franceză, nu doar „rezultatele" sale, și chiar actul însuși, ca să spun așa, dacă nu toate actele sale. Și aici merită să insistăm. Burke, care poate fi de asemenea considerat liberal[1], nu a fost totuși urmat de nici unul din marii liberali francezi în condamnarea Revoluției franceze. Desigur, ei fac distincții în interiorul Revoluției, îi dezaprobă, firește, faza teroristă, dar fundamental ei sînt, intelectual și emoțional, alături de revoluționari, împotriva Vechiului Regim. Atitudinea lor este

[1] Vezi nota mea despre Burke în *Les Libéraux*, Hachette/Pluriel, 1986, vol. II, pp. 9 și urm.

surprinzătoare pentru noi: privind retrospectiv, „libertățile" erau mai bine garantate, în fapt dacă nu în principiu, sub Vechiul Regim, cel puțin în ultima sa perioadă, decît în timpul Revoluției sau Imperiului, cum o admit uneori ei înșiși. Cum să explicăm entuziasmul lor revoluționar, deloc împărtășit, se pare, de liberalii de astăzi?

Explicația cea mai evidentă nu este lipsită de temei. La urma urmei, Vechiul Regim era încă bazat, cel puțin oficial, chiar pe principiile împotriva cărora se ridicase liberalismul inițial: suveranitatea absolută a Regelui și puterea semipolitică a Bisericii. Pe de altă parte, revoluționarii, Constituanții își propuneau să înfăptuiască programul liberal, să construiască un corp politic care, fondat pe reprezentare și separația puterilor, ar garanta cu adevărat securitatea, egalitatea în drepturi, proprietatea. Ceea ce face totuși ca acest răspuns să fie insuficient este că experiența revoluționară tocmai stabilise că principiul reprezentativ putea să recadă în despotism, că suveranitatea poporului putea fi confiscată de o mînă de oameni, pe scurt că această concepție liberală a ordinii politice era plină de pericole mortale la adresa libertăților.

Unde s-a derulat Revoluția franceză, în ce spațiu social, în ce cadru politic, în ce aspect al asocierii umane? Ea nu s-a derulat în cadrul societății civile, a cărei viață a fost suspendată, ale cărei organe au fost distruse, nici în cadrul statului, chiar al unui stat despotic, căci toate legile acțiunii și previziunii politice au fost încălcate. Revoluționarii pretindeau că edifică statul care ar reprezenta în sfîrșit adecvat societatea, dar, în acest rol, ei nu aparțineau nici statului, și nici societății, ei erau în afara amîndorura: inventau un nou rol pentru om.

Or, acest rol era presupus, fără a fi recunoscut, de distincția însăși dintre societatea civilă și stat, asupra căreia lucra de un secol și jumătate liberalismul: acest om, capabil să se dedubleze în proprietar și cetățean, nu putea fi ca

atare nici una, nici alta, era implicit un *al treilea om*, altul decît proprietarul și altul decît cetățeanul. Actul revoluționar, în durata sa, face vizibile, într-o manieră spectaculoasă, o situație și un rol umane, pe care liberalismul le imagina, fără să le dezvăluie.

Nu se pune problema să sugerez aici că Revoluția franceză a fost liberală sau că dezvoltarea liberalismului conducea în mod necesar la Revoluție. Este vorba de un alt lucru, pe care observarea sentimentului public din perioada postrevoluționară ne îngăduie să-l distingem mai bine.

După Revoluție, oamenii din secolul al XIX-lea nu vor mai trăi doar în societatea civilă sau în stat, vor trăi în primul rînd într-un al treilea element care va primi diferite denumiri — esențialmente: „societatea" și „istoria" —, dar care, sub un nume sau altul, va deține în orice caz cea mai mare autoritate. „Societatea" de care va fi vorba atunci este mai mult și altceva decît „societatea civilă": aceasta era constituită din ansamblul relațiilor care-i leagă spontan pe oamenii puși în mișcare de dorința de conservare, în timp ce cealaltă nu va avea un fundament natural explicit, autoritatea sa nu va fi de căutat în natură, ci în „istorie", mișcarea istorică.

Este adevărat că, din secolul al XVII-lea și, mai ales, în secolul al XVIII-lea, europenii consideraseră că, independent de evenimentele politice, se dezvolta, datorită progresului științelor, artelor și comerțului, un proces care schimba situația omului social. Dar acest proces era perceput ca o perfecționare tehnică a naturii sociale: omul continua să trăiască în natură, cea a lucrurilor și a sa proprie; doar că, grație acestei perfecționări, el trăia mai bine în ea, din ce în ce mai bine. Este vorba acum de cu totul altceva, așa cum transpare dintr-o comparare rapidă a scrierilor lui Montesquieu cu cele ale lui Benjamin Constant, cei mai apropiați prin principiile lor dintre autorii liberali pe care-i separă

Revoluția. Nu există autor prerevoluționar care să acorde mai multă autoritate istoriei, ca dezvoltare a „cunoștințelor" și a „comerțului", decît Montesquieu, nu există autor prerevoluționar care să afirme cu atîta convingere importanța decisivă a unei anumite dezvoltări istorice pentru securitatea și libertatea oamenilor[2]: el nu avea totuși, asemeni lui Constant, sentimentul că *trăiește* în elementul istoriei, sub autoritatea istoriei[3]. Această diferență este atît de importantă, încît ea îl face pe Constant destul de adesea orb la ceea ce vrea să spună Montesquieu, ea îl împiedică să vadă, pe el, care era inteligent atît cît se poate dori rezonabil să fii, că Montesquieu spune același lucru ca el.

Or, acest sentiment datează chiar de la Revoluție: mai precis, el provine din imposibilitatea în care s-a găsit Revoluția de a elabora instituții politice adecvate. Ea nu mai putea fi prin urmare asimilată întemeierii unui nou corp politic, și încă și mai puțin unei simple schimbări de regim, singurele două definiții disponibile pînă la acea dată ale „revoluției" politice. Ea oferea spectacolul inedit al unei schimbări politice de o amploare nemaivăzută care nu are efecte politice stabile, al unei răsturnări politice imposibil de *fixat*, al unui eveniment interminabil și nedeterminat.

Faptul că oamenii au avut atunci sentimentul că trăiesc într-un al treilea element, un element oarecum „metapolitic", revelat de Revoluție, este confirmat prin aceea că „societatea" sau „istoria" vor fi curînd interpretate în termeni religioși. În vreme ce secolul al XVIII-lea fusese atît de ostil religiei, în vreme ce Revoluția antrenase o decreștinare violentă, chiar, sau mai ales, după Termidor, secolul al XIX-lea este extraordinar de „religios". Nu vreau să spun că francezii reintră docil în Biserică, nu este cazul, ci că ei interpretează evenimentele politice și sociale în termenii religioși, că opiniile lor politice sînt inseparabil considerații

---

[2] Vezi *supra*, cap. VI, pp. 133–134.

[3] Montesquieu *vrea* să stabilească autoritatea istoriei; el nu o *simte*.

religioase. Observația este valabilă pentru toți, sau aproape pentru toți, pentru liberali și pentru saint-simonieni, pentru Chateaubriand și pentru Quinet, pentru Tocqueville și pentru Michelet. Nu analizez aici decît autorii liberali: acest al treilea element de care vorbesc, această metapolitică ce determină politica este în fond creștinismul pe punctul de a se „realiza".

Și, de fapt, dacă oamenii simt că trăiesc într-un al treilea element, care nu este deci nici natura socială, nici arta politică, cum l-ar putea ei concepe ca real, dacă nu făcînd apel la singurul al treilea element imaginabil, care este fundamental altul decît natura și arta, și deasupra lor: religiosul? În același timp, cum ceea ce este în cauză în acest recurs la religios nu e salvarea sufletului, ci înțelegerea societății, acești autori îndreaptă imediat religia spre secol, și fac din creștinism o „religie seculară": pentru Chateaubriand, ca pentru Tocqueville, noua egalitate în drepturi civile și politice este ultima cucerire a Evangheliei, înfăptuirea sa atît de îndelung și de misterios amînată.

Acum, cînd, formați de o lungă obișnuință, ne mișcăm în acest al treilea element al „societății" sau al „istoriei" ca peștele în apă, cînd considerăm chiar noțiunea de „cultură" drept o „evidență incontestabilă", riscăm totodată, ateii ca și creștinii, să fim orbi la necesitatea internă a acestei religii din secolul al XIX-lea, care, prea religioasă pentru ceea ce are politic, prea politică pentru ceea ce are religios, manifestă extrema precaritate a celui de „al treilea om" care am devenit.

În același timp, și este al doilea aspect al raportului între liberalism și Revoluție, liberalii se vor strădui, acceptînd autoritatea evenimentului revoluționar, aderînd chiar la religia revoluționară să distingă politica revoluției de religia ei, să elaboreze teoretic și practic instituțiile politice implicate de Revoluție, dar făcute impracticabile de religia sa: ceea ce definește intenția liberală după Revoluție este

că ea dorește să secularizeze religia seculară la care aderă; ceea ce-l caracterizează pe liberal după Revoluție este că el e ateu sub adevăratul Dumnezeu, sub Dumnezeu în care crede. Liberalii vor fi deci și critici, și uneori critici foarte aspri, ai Revoluției. În termeni de politică practică, aceasta înseamnă că ei vor fi adepți ai Revoluției împotriva „reacționarilor", împotriva celor care pretind „să revină la Vechiul Regim", și că ei vor fi critici ai Revoluției împotriva celor care o invocă pentru a o „continua" sau a o „aprofunda", și fac astfel imposibilă stabilizarea instituțiilor liberale implicate de principiile sale.

CAPITOLUL VIII

Benjamin Constant și liberalismul de opoziție

La Benjamin Constant ambivalența liberală în fața actului revoluționar este fără îndoială cea mai evidentă: pe de o parte, el este fără rezerve cu Revoluția împotriva Vechiului Regim, îi aprobă nu doar principiile, ci și unele din măsurile sale cele mai puțin liberale — sub Directorat, el aprobă Fructidorul; pe de altă parte, este un critic extrem de pătrunzător și sever al „spiritului", „stilului" sau „moravurilor" politicii revoluționare, apoi imperiale.

Iată cum concepe el sensul Revoluției: „Indiferent de denumirile variate sub care s-a angajat și susținut lupta căreia i-am fost martori și adesea victime, ea a fost întotdeauna în realitate lupta sistemului electiv împotriva sistemului ereditar. Este problema principală a Revoluției franceze și, ca să spunem așa, problema secolului"[1]. Iar Constant este de partea sistemului electiv, pentru că acesta este întemeiat pe egalitate, scop ultim al istoriei umane: „Perfectibilitatea speciei umane nu este altceva decît tendința spre egalitate... numai egalitatea este conformă adevărului, mai exact conformă raporturilor dintre lucruri și celor dintre oameni"[2].

Egalitatea nu mai este situată în starea naturală ipotetică imaginată de liberalii prerevoluționari, ipoteză pe care

---

[1] Citat de M. Gauchet în Prefața sa la scrierile politice ale lui Benjamin Constant: *De la liberté chez les Modernes*, Hachette/Pluriel, 1980, p. 31.

[2] *Ibid.*, p. 591.

Constant o ridiculizează frecvent, locul său este istoria, mai exact termenul de istorie concepută ca progres necesar al egalităţii. Am mai putea spune că istoria apare ca noţiune înglobantă, ca element proaspăt înţeles, în care umanitatea se mişcă, fiindcă diferitele forme politice, sociale şi religioase pot fi analizate împreună, descrise şi clasate conform gradientului unei egalităţi crescînde. În acelaşi timp, chiar dacă le disprețuieşte, Constant se plasează în filiaţia lucrărilor teoreticienilor stării naturale: dacă el consideră că „numai egalitatea este conformă adevărului", nu e oare pentru că ei au demonstrat că legitimitatea politică nu putea fi concepută şi produsă decît pornind de la ipoteza indivizilor egali? De ce să se considere atunci că regimul electiv sau reprezentativ este bazat pe autoritatea istoriei, loc al perfectibilităţii umane, mai curînd decît pe cea a naturii?

Am sugerat mai sus cîteva din motivele pentru care autorii liberali, şi în general autorii postrevoluţionari, acceptaseră sau proclamaseră această substituire de autoritate. Se adaugă aici, în cazul lui Constant, o raţiune politică foarte specifică. Ipoteza stării naturale conduce în mod necesar, cum am constatat din plin, la întemeierea corpului politic pe ideea unei suveranităţi absolute sau supreme. Or, Revoluţia vine să demonstreze în ochii lui Constant că nu există idee mai periculoasă pentru libertăţile politice şi chiar pentru simpla decenţă socială. În schimb, dacă ceea ce trebuie reprezentat nu mai este dreptul absolut al unui individ la conservarea lui, ci un ansamblu complex de interese, proprietăţi, relaţii, deja constituite şi totodată neîncetat schimbătoare, dacă ceea ce trebuie reprezentat este ceea ce aduce mişcarea spontană a istoriei în societate, atunci reprezentantul nu mai poate pretinde suveranitatea absolută: el trebuie să se pună în slujba mişcării sociale. „Istoricismul" lui Constant are aici drept scop, sau cel puţin drept rezultat, să limiteze decisiv cîmpul legitim al acţiunii politice; dacă istoria este autoritate, dacă locul „natural" al

acțiunii istoriei este societatea civilă, instanța politică se găsește într-o poziție esențialmente subordonată.

Dar, se va spune, autoritatea istoriei nu poate oare servi, dimpotrivă, la justificarea despotismului? Ce să răspunzi unui guvern care declară: „Stadiul istoric atins de societatea noastră pretinde ca..."? Ce să-i răspunzi lui Danton cînd decretează: „Acești preoți, acești nobili nu sînt deloc vinovați, dar trebuie să moară, pentru că sînt nelalocul lor, împiedică mersul lucrurilor și stingheresc viitorul"?[3] Constant regăsește atunci criteriul natural: există lucruri pe care puterea nu are în nici un caz dreptul să le facă. Astfel, liberalismul lui Constant, și în general liberalismul postrevoluționar, se deplasează între două autorități inegale: mai întîi cea a istoriei, apoi cea a naturii. Dar, întotdeauna, una sau alta dintre autorități este invocată în același scop, ca să limiteze competența puterii politice. Este adevărat că incertitudinea sau instabilitatea criteriului judecății introduce incertitudine și instabilitate în însăși analiza ordinii politice a Revoluției și Imperiului. Să examinăm acum această analiză în sine.

Cum am arătat, problema delicată privește ideea suveranității, în special *suveranitatea poporului* așa cum a pretins Revoluția s-o aplice, invocîndu-l adesea pe Rousseau. Constant admite integral principiul suveranității poporului, și pentru a-l formula, el reia chiar parțial limbajul lui Rousseau:

> „Constituția noastră actuală recunoaște formal principiul suveranității poporului, adică supremația voinței generale asupra oricărei voințe particulare. Acest principiu, într-adevăr, nu poate fi contestat. S-a încercat în zilele noastre ocultarea sa, iar relele provocate, crimele comise, sub pretextul executării voinței gene-

[3] Citat de Chateaubriand în *Mémoires d'outre-tombe*, cartea IX, cap. IV.

rale, conferă o forţă aparentă raţionamentelor celor care ar dori să atribuie o altă sursă autorităţii guvernelor. Totuşi, toate aceste raţionamente nu se pot menţine împotriva simplei definiri a cuvintelor pe care le folosim. Legea trebuie să exprime sau voinţa tuturor sau pe cea a cîtorva. Or, care ar fi originea privilegiului exclusiv pe care l-aţi concede acestui mic număr? Dacă este forţa, forţa aparţine celui care o acaparează; ea nu constituie un drept, şi dacă o recunoaşteţi ca legitimă, ea devine astfel, oricîte mîini ar lua-o în stăpînire, şi fiecare va vrea să o cucerească la rîndul său. Dacă imaginaţi puterea numărului mic sancţionată de asentimentul tuturor, această putere devine atunci voinţa generală."[4]

Cum se poate vedea, însuşi textul care afirmă caracterul incontestabil al principiului recunoaşte pericolele aplicării sale. Constant continuă:

„...simultan cu recunoaşterea drepturilor acestei voinţe [generale], adică suveranitatea poporului, este necesar, este urgent să i se înţeleagă corect natura şi să i se determine corect întinderea. Fără o definire exactă şi precisă, triumful teoriei ar putea deveni o calamitate în practică. Recunoaşterea abstractă a suveranităţii poporului nu sporeşte întru nimic suma libertăţilor individuale; şi dacă atribuim acestei suveranităţi o latitudine pe care nu trebuie să o aibă, libertatea poate fi pierdută în ciuda acestui principiu, sau chiar prin acest principiu... Atunci cînd se stabileşte că suveranitatea poporului este nelimitată, se creează şi se aruncă la întîmplare în societatea umană un grad de putere prea mare prin ea însăşi, şi care reprezintă un rău, în orice mîini ar fi plasată. Încredinţaţi-o unuia singur, mai multora, tu-

[4] *Principes de politique*, cap. întîi, p. 269, în M. Gauchet, *op. cit.*

turor, o să vedeți că e tot un rău... Există mase prea grele pentru mîna oamenilor."[5]

Principiul suveranității poporului are un adevăr mai curînd negativ decît pozitiv, mai curînd decît creator. El înseamnă, în esență, că nici un individ sau grup de indivizi nu are dreptul să supună majoritatea cetățenilor voinței sale particulare, sau că orice putere legitimă este în mod necesar delegată de majoritatea cetățenilor. Dar asta nu înseamnă că puterea astfel delegată poate face tot ce dorește:

„Există, dimpotrivă, o parte a existenței umane care, din necesitate, rămîne individuală și independentă și care este de drept în afara oricărei competențe sociale. Suveranitatea nu există decît într-o manieră limitată și relativă. În punctul în care încep independența și existența individuale, se oprește jurisdicția acestei suveranități. Dacă societatea trece această linie ea devine la fel de vinovată ca și despotul care nu are ca îndreptățire decît sabia exterminatoare; societatea nu-și poate depăși competența fără a fi uzurpatoare, majoritatea — fără a fi rebelă... de-ar fi națiunea întreagă, mai puțin cetățeanul pe care-l oprimă, și tot n-ar fi prin aceasta mai legitimă."[6]

Ideea periculos de falsă a competenței nelimitate a suveranității poporului se sprijină de obicei pe autoritatea lui Rousseau, al cărui *Contract social*, „atît de adesea invocat în favoarea libertății, [este] cel mai teribil auxiliar al tuturor genurilor de despotism". Totuși, Rousseau însuși „a fost înspăimîntat în fața imensității puterii sociale pe care tocmai o crease"; nu a știut în ce mîini să o încredințeze. „El a declarat că suveranitatea nu putea fi nici înstrăinată,

[5] *Ibid.*, p. 270.
[6] *Ibid.*, p. 271.

nici delegată, nici reprezentată. Aceasta însemna a declara, în alți termeni, că ea nu putea fi exercitată; însemna a distruge de fapt principiul pe care tocmai îl proclamase".[7] În ochii lui Constant, Rousseau însuși a mărturisit în oarecare măsură că principiul său era în esență inaplicabil, deci fals.

Ca descriere critică a funcționării efective a ideii de suveranitate a poporului, analiza lui Constant era imparabilă. Ea prezintă totuși o dificultate de principiu. Constant afirmă că Rousseau a „distrus" principiul pe care tocmai îl proclamase. Dar ce altceva face el însuși susținînd caracterul „incontestabil" al suveranității poporului și subliniind simultan că o parte a existenței umane este prin natură în afara competenței acestei suveranități? A spune că suveranitatea poporului este în același timp incontestabilă și esențialmente limitată nu înseamnă a te contrazice ca Rousseau, și încă din aceleași motive, dacă nu în același fel?

Suveranitatea poporului, așa cum o înțelege Constant, nu poate fi doar negativă. Interpretarea negativă sau critică a suveranității, redusă la ea însăși, ar însemna doar anarhie, în sensul strict al termenului: nici un individ sau grup de indivizi nu are dreptul să-i supună pe ceilalți voinței sale particulare. Dar conceptul de suveranitate a poporului nu servește numai la criticarea anumitor guverne și la demonstrarea ilegitimității lor, el pune bazele unor noi guverne, are un sens pozitiv. Dacă deci o parte a existenței umane se sustrage de drept jurisdicției suveranității poporului, ea se sustrage ordinii politice înseși. Cum aceasta este întemeiată pe consimțămînt, trebuie spus atunci că această parte a existenței se sustrage ordinii consimțămîntului, și că ține deci de regimul forței. Rousseau i-ar fi răspuns fără îndoială lui Constant că, pentru a menține libertatea, el lasă să subziste starea naturală, adică imperiul

[7] *Ibid.*, pp. 272–273.

forței, că, deoarece a disprețuit reflecția asupra stării naturale, este incapabil să o depășească.

De fapt, această obiecție se va dezvolta în secolul al XIX-lea împotriva liberalismului: acesta admite ca lucruri *naturale*, care se sustrag de drept jurisdicției sociale sau suveranității poporului un ansamblu de relații sociale și economice care, pentru că nu au fost instituite prin voința sau cu consimțămîntul poporului, sînt prin urmare întemeiate pe forță. Și programul socialist, într-una din versiunile sale, va putea fi formulat astfel: este vorba de a extinde suveranitatea poporului la un domeniu — domeniul social și economic, cel al „spiritului de întreprindere" — de unde îl excludea liberalismul.

Poziția lui Constant, pe planul principiilor, este deci destul de fragilă, oricare ar fi pertinența descrierii sale critice. Fără îndoială, din acest motiv, în ciuda textului extrem de limpede pe care tocmai l-am citat mai sus, el nu atribuie ororile Revoluției în primul rînd logicii interne a *ideii* de suveranitate a poporului; le impută mai degrabă unei *imagini*, cea a cetății antice, care pusese stăpînire pe sufletul revoluționarilor. Dacă aceștia, cel mai adesea în ciuda bunelor lor intenții, au devenit despoți, nu este doar sau mai ales pentru că au urmat orbește logica ideii de suveranitate a poporului, cît pentru că au fost animați de o imagine, cea a Spartei, concepînd libertatea la modul antic, dorind să realizeze în Franța modernă libertatea anticilor.

Se va spune că această deplasare a obiectului criticii nu face decît să reflecte dubla fidelitate a revoluționarilor — pentru care suveranitatea poporului și libertatea anticilor sînt același lucru —, dublă fidelitate care trimite ea însăși la echivocul rousseauist[8]. În realitate, după cum accentul principal este pus pe critica ideii de suveranitate a poporului sau pe imaginea cetății antice, gîndirea este dirijată în

[8] Vezi *supra*, cap. VI.

două direcții foarte divergente. În primul caz, este pusă în cauză o idee pe care liberalismul este obligat să o mărturisească într-un fel sau altul, se riscă punerea în cauză a liberalismului însuși, poziția „reacționară", deoarece se recunoaște că unele din relele cele mai mari ale politicii moderne își au sursa în înseși principiile acestei politici. Dacă, dimpotrivă, este incriminată imaginea cetății antice, aceste rele sînt percepute ca străine fundamentelor acestei politici, fiind definite ca *anacronisme*. Iar extraordinara capacitate critică a lui Constant în privința Revoluției și Imperiului ține de faptul că el va ști să urmărească simultan aceste două linii de critică sau, dacă preferăm, că nu va reuși să aleagă între ele, accentuînd-o totodată decisiv pe a doua, fără de care ar fi încetat să mai fie liberal[9].

Cum stabilește Constant contrastul între „libertatea anticilor" și „libertatea modernilor"? Iată cum o caracterizează pe prima:

> „În republicile din Antichitate, dimensiunea redusă a teritoriului făcea ca fiecare cetățean să aibă politic o mare importanță personală. Exercitarea drepturilor de cetate constituia ocupația, și ca să spunem așa, divertismentul tuturor. Întregul popor concura la alcătuirea legilor, formula judecăți, hotăra asupra războiului și păcii. Participarea individului la suveranitatea națională nu era, ca în prezent, o supoziție abstractă; voința fiecăruia avea o influență reală; exercitarea acestei voințe era o plăcere vie și repetată; rezulta că anticii erau dispuși, pentru a-și conserva importanța politică și participarea

[9] Dificultatea în fața căreia s-a aflat Constant prezintă un mare interes pentru noi, deoarece „totalitarismul" indică problema pe care faza teroristă a Revoluției i-o punea: este vorba de consecința principiilor moderne împinse la limită sau, dimpotrivă, de întoarcerea, sub o formă și în circumstanțe moderne, a dominației „arhaice" în trăsăturile ei cele mai extreme?

la administrarea statului, să renunțe la independența lor privată. Această renunțare era necesară: căci, pentru ca un popor să beneficieze de cea mai mare întindere a drepturilor politice, adică pentru ca fiecare cetățean să aibă partea sa de suveranitate, este nevoie de instituții care să mențină egalitatea, care să împiedice creșterea averilor, să proscrie privilegiile, să se opună influenței bogățiilor, talentelor, virtuților înseși. Or, toate aceste instituții limitează libertatea și compromit siguranța individuală."[10]

Și iată caracterizarea celei de-a doua:

„Avantajul pe care-l procură poporului libertatea la moderni este de a fi reprezentat și de a contribui la această reprezentare prin alegerea sa. Este un avantaj, fără îndoială, deoarece este o garanție; dar plăcerea imediată este mai puțin vie: ea nu se compune din nici una din satisfacțiile puterii; este o plăcere de reflecție; cea a anticilor este o plăcere de acțiune. Este clar că prima este mai puțin atrăgătoare; nu se pot pretinde oamenilor atît de multe sacrificii pentru a o obține și păstra.

În același timp, aceste sacrificii ar fi mult mai puțin dificile; progresele civilizației, tendința comercială a epocii, comunicarea dintre popoare au multiplicat și variat la infinit mijloacele de fericire particulară. Oamenii nu au nevoie, pentru a fi fericiți, decît să aibă o independență perfectă în tot ceea ce privește ocupațiile, inițiativele, sfera de activitate, închipuirile lor.

Anticii găseau mai multe bucurii în existența lor publică, și mai puține în existența privată: în consecință, atunci cînd sacrificau libertatea individuală libertății politice, ei sacrificau mai puțin pentru a obține mai mult.

---

[10] *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, partea a doua, cap. VI, *op. cit.*, pp. 182–183.

Aproape toate bucuriile modernilor se află în existența lor privată... Imitîndu-i pe antici, modernii ar sacrifica deci mai mult pentru a obține mai puțin."[11]

Observăm că Benjamin Constant nu afirmă aici superioritatea de principiu a „modernilor" asupra „anticilor"; pur și simplu, condițiile sociale și politice ale fericirii umane erau radical diferite în cetatea antică de ceea ce sînt ele în statele moderne. Tocmai evitarea oricărei „judecăți de valoare" între cele două versiuni ale fericirii umane conduce în mod necesar la condamnarea oricărei tentative de a impune unei stări sociale și morale date instituții sau acțiuni politice modelate după o stare socială și morală radical diferită. Constant nu afirmă aici, cum o sugerase limpede Montesquieu, că libertatea modernă este, mai mult decît cea antică, prietenă a naturii omului sau că libertatea antică este „inumană", ea brutalizează această natură, el afirmă doar că aplicarea politicii antice la starea socială modernă îi face pe oameni să sufere îngrozitor, deoarece îi face să trăiască în contradicție: nu se poate, fără a-i supune pe indivizi la o suferință de o intersitate și de o calitate inedite, să se pună în „acțiune" un dispozitiv politic bazat pe „reflecție".

Ideea constantiană a anacronismului este în aceeași măsură deosebit de slabă și deosebit de puternică. Deosebit de slabă pentru că dacă singurul defect al politicii antice este de a fi astăzi un anacronism, nimic nu demonstrează că acest efect trebuie să dureze mereu, nimic nu dovedește că ea nu va redeveni cîndva o politică rațională; ceea ce contrazice astăzi starea noastră socială i se va potrivi poate mîine, după schimbarea, fie spontan, fie datorită eforturilor noastre, a stării sociale. Dar ceea ce face ideea anacronismului deosebit de puternică nu e atît sugestia irever-

[11] *Ibid., op. cit.*, p. 184.

sibilității istoriei, cît analiza psihologică pe care se sprijină. Grandoarea specifică vieții antice se bazează pe condiții morale care, o dată pierdute, nu pot reveni, pe o anumită *inocență* care, prin definiție, nu poate fi regăsită o dată ce a fost pierdută:

> „...anticii erau în plină tinerețe a vieții morale; noi sîntem la maturitate, poate chiar la bătrînețe; purtăm veșnic după noi nu știu ce gînd ascuns care se naște din experiență și care spulberă entuziasmul. Prima condiție pentru entuziasm este să nu te observi pe tine însuți cu finețe. Or, noi ne temem atît de mult să nu fim, și mai ales să nu părem înșelați, încît ne observăm neîncetat în impresiile cele mai violente. Anticii aveau despre toate lucrurile o convingere solidă; noi nu avem aproape despre nimic decît o convingere slabă și instabilă, asupra insuficienței căreia încercăm în zadar să ne amăgim. Cuvîntul iluzie nu poate fi găsit în nici o limbă veche, deoarece cuvîntul nu se creează decît atunci cînd lucrul nu mai există."[12]

O dată ce omul a adoptat în privința sa și a vieții punctul de vedere al observației sau al reflecției, abandonîndu-l pe cel al acțiunii, el nu mai poate regăsi candoarea anticilor. Se poate mîndri, înflăcăra, convinge chiar că el crede în patrie, virtute, în clipa imediat următoare se va considera credincios, se va simți ridicol și va fi cuprins din nou de îndoială. Partea cea mai originală și cea mai prețioasă a analizei constantiene a Revoluției și Imperiului constă în dezvăluirea nesincerității inevitabile a pasiunilor moderne. Această nesinceritate explică în același timp caracterul extrem de crud al despotismului Convenției și neputința sa ultimă: „Personajul cel mai virtuos și inofensiv, din

[12] *Ibid., op. cit.*, p. 185.

cel mai obscur cătun, rezista cu succes întregii autorități naționale ridicate împotriva sa"[13].

Nu cunosc caracterizare mai fulgurantă a acestei nesinceități ca remarca următoare, privind stilul oratoric al lui Saint-Just: „Nimic nu e mai curios de observat ca discursurile demagogilor francezi. Cel mai spiritual dintre ei, Saint-Just, își construia toate discursurile din propoziții scurte, apte să trezească oameni plictisiți. Și în vreme ce părea să considere națiunea capabilă de cele mai dureroase sacrificii, el o recunoștea, prin propriul stil, ca incapabilă pînă și de atenție"[14].

Cu Constant, critica rousseauistă a omului sau sufletului modern vine în sprijinul liberalismului. Dacă omul modern este în mod esențial divizat între independența și dependența sa, între el și el însuși prin privirea celuilalt și prin propria sa introspecție, dacă el trăiește deci în elementul reprezentării, atunci lumea acțiunii politice pure, prin care fiecare se proiecta așa cum era, cu naivitate și generozitate, în piața publică, îi este de acum înainte inaccesibilă. Structura socială și politică trebuie să facă dreptate acestei divizări interne, acestei necesități — în același timp plăcere dureroasă și infirmitate salutară — a „reflecției". Divizarea între societate și instanța publică ce o „reprezintă", care este poate prima sursă a acestei divizări interne, devine de acum înainte expresia ei necesară: legea nu poate fi „repertoriul voințelor noastre", deoarece nu știm niciodată exact ce dorim cu adevărat. Ea nu poate, și deci nu trebuie decît să reflecte cît mai adecvat posibil ceea ce acțiunile, gusturile, alegerile noastre, diverse și chiar contradictorii, au făcut deja să existe în societate. Reprezentarea, departe de a întemeia construcția dogmatică a

[13] *Ibid.*, cap. VII, *op. cit.*, p. 190.

[14] Vezi *„Principes de politique" de Benjamin Constant*, ed. Ed. Hoffmann, vol. II, p. 432, Droz, 1980.

unei suveranități absolute, va fi atunci expresia îndoielii noastre, scepticismului nostru. Guvernul reprezentativ este scepticismul devenit instituție. O problemă pe care Constant nu o ia în considerație și pe care Tocqueville, singurul dintre liberali, o va înfrunta, este dacă scepticismul nu riscă, devenind instituție, să conțină un dogmatism de un tip inedit.

Deoarece este întemeiată pe scepticism, guvernarea reprezentativă va face deplină dreptate libertății modernilor, celei aparținînd indivizilor care vor să fie lăsați într-o „perfectă independență în tot ceea ce privește ocupațiile, inițiativele, sfera de activitate, închipuirile lor"; și pentru ca acest scepticism să poată deveni instituție, el trebuie apărat public, deci politic, împotriva elementelor statului sau societății, împotriva facțiunilor care ar încerca să-și impună propria opinie majorității cetățenilor. Guvernarea reprezentativă pretinde deci ca indivizii să îmbrace, de asemenea, cel puțin din cînd în cînd, tunica cetățeanului sau a libertății antice; dar această acțiune politică are sau trebuie să aibă drept suport principal și legitimitate ultimă, opinia publică, adică rumoarea pe care o fac împreună opiniile private, sau individuale.

Prin urmare, poziția politică fundamentală a lui Constant este *opoziția*, atitudinea sa intelectuală — *critica*, iar arma sa — *ironia*.

Rolul la care conduce liberalismul lui Constant, luînd în calcul toate contradicțiile sau tensiunile, este acela de orator parlamentar situat în opoziție. În Camera deputaților, acest loc unde trebuie să se adune toate valorile risipite în societate, el va denunța tentativele reacționare sau revoluționare — chiar revoluționare, ele sînt reacționare, fiind bazate pe un „anacronism" — pentru a impune o ordine voită, deci artificială, deci tiranică, unei societăți care poartă în ea însăși principiul propriei sale mișcări. El va arăta că această ordine voită ar fi cu atît mai opresivă cu

cît cei care o propun nu o vor cu adevărat, nu pot să o vrea cu adevărat, deoarece, oameni moderni fără voia lor, au pierdut inocenţa şi sinceritatea, singurele care ar da un sens încercării de a restaura catolicismul medieval sau cetatea antică. Ironia sa va dezvălui contradicţia internă a acestor reacţionari, ale căror opinii „sînt impregnate de opiniile pe care cred că le combat", care, „declarîndu-se campionii secolelor anterioare... sînt, fără voia lor, oamenii secolului nostru", care „nu au, în consecinţă, nici convingerea care dă forţă, nici speranţa care asigură succesul"[15].

Revenit la sine, totuşi, elocventul orator îşi va îndrepta ironia împotriva lui însuşi, va observa că, dacă adversarii săi reacţionari sau revoluţionari sînt nesinceri şi divizaţi în politica lor, el unul este nesincer în iubirile sale, nesigur şi divizat în religia sa intimă. Acest du-te-vino condus de ironie între viaţa publică, în care se rostesc răsunătoare discursuri în favoarea libertăţii, şi viaţa privată, în care se scriu romane autobiografice saturate de amărăciune, rezumă „romantismul" lui Benjamin Constant.

Constant oferă prima expresie a mişcării spirituale care, de la Chateaubriand la Hugo, a determinat liberalismul postrevoluţionar să caute soluţia neliniştilor sale în invenţia literară. Pentru Hugo, care ştia să fie laconic, romantismul este pur şi simplu „liberalismul în literatură". S-ar mai putea spune că este, politic, mişcarea care pune critica rousseauistă în slujba politicii liberale, în vreme ce, pe plan literar, el pune ironia liberală în serviciul autobiografiei rousseauiste.

---

[15] Vezi M. Gauchet, *op. cit.*, p. 605.

CAPITOLUL IX

François Guizot: liberalismul de guvernământ

Puritatea însăși a liberalismului lui Constant ne obligă să ne punem o întrebare tulburătoare: liberalismul, pentru a rămîne fidel inspirației sale originare, este oare condamnat să-și tot adopte mereu atitudinea inițială, cea de *opoziție*, să invoce individul, natural sau istoric, împotriva tuturor puterilor, chiar împotriva instituțiilor sau concepțiilor politice întemeiate la origini pe acest individ, adică pe liberalism?

Hobbes a „inventat" individul pentru a rezolva problema teologico-politică, pentru a evita dezastrele produse de conflictul între cele două puteri. Făcînd din acest individ de două ori „polemic"[1] baza unei instituții pozitive, a întemeiat pe el absolutismul. Pentru a evita acest absolutism, Locke și, în felul său, Rousseau, au împins mai departe demersul hobbesian, inventînd un alt individ, de astă dată esențialmente pașnic și chiar solitar, care a devenit baza unei noi suveranități — reprezentată în cazul lui Locke, nereprezentabilă în cel al lui Rousseau —, considerată capabilă să protejeze proprietatea și libertatea fără despotism. Or, cum experiența revoluționară franceză demonstrase că o asemenea suveranitate nelimitată este un mare pericol pentru libertăți, Constant se ridică acum împotriva ei și invocă o sferă individuală radical exterioară

[1] Individul hobbesian presupune negarea înțelegerii grecești a naturii, ca și a înțelegerii creștine a grației divine. Vezi *supra*, cap. III *in princ.*

și deci, în principiu, invulnerabilă în fața acestei suveranități. El își întemeiază afirmația nu atît pe o nouă interpretare a naturii umane sau a stării naturale — toate posibilitățile au fost deja realizate —, cît pe o interpretare a istoriei; dar, sprijinit pe istorie sau natură, acest individ rămîne în rolul său „polemic" sau „de opoziție". Constant păstrează primul moment al liberalismului, cel în care individul „natural" apare împotriva ordinii sociale așa cum este, și respinge al doilea moment, în care acest individ „natural" este „depășit" și, într-un sens, negat pentru ca să fie stabilită suveranitatea poporului, parte constitutivă a ordinii politice așa cum trebuie să fie. Mai mult, el repetă, pentru a apăra libertatea, primul moment, momentul negativ al liberalismului originar, întorcîndu-l împotriva celui de-al doilea moment al său, momentul pozitiv sau constructiv. Apare atunci, natural, bănuiala că liberalismul este, în esență, o doctrină politică negativă sau critică, nu pozitivă sau creatoare. Acesta va fi de altfel laitmotivul criticilor „de dreapta" ai liberalismului în secolul al XIX-lea, și chiar în secolul al XX-lea. Prin 1930, Carl Schmitt va scrie: „Nu exista politică liberală *sui generis*, nu există decît o *critică* liberală a politicii"[2].

Această critică ar fi imparabilă dacă nu ar putea fi întoarsă. Și Constant, cum am văzut, o și întoarce, arătînd că dușmanii liberalismului sînt de fapt doar critici sau polemici, că referințele lor aparent pozitive sînt anacronisme, că nu au adevărate principii pozitive pe care să le opună serios și sincer individualismului liberal. Putem adăuga că și criticii „de stînga" ai liberalismului, în special marxiștii, se vor considera ei înșiși explicit drept „critici": ei nu vor opune noi principii liberalismului, vor întoarce împotriva acestuia propriile sale principii, arătînd că liberalismul, sub forma „capitalismului", „se contrazice" și cere deci în mod

[2] Carl Schmitt, *La Notion de politique*, Calmann-Lévy, 1972, p. 117.

necesar o nouă stare de societate, fără contradicții, nouă stare despre care nu se poate spune nimic decît că omul va fi reconciliat în cadrul ei cu natura și cu el însuși.

Mișcarea spiritului politic din secolul al XIX-lea se caracterizează astfel printr-un ciudat cerc critic: fiecare din cele trei atitudini politice fundamentale — liberală, reacționară, revoluționară — se definește mai întîi polemic, ocupată cum este să arate că fiecare din celelalte două, și mai cu seamă desigur cea de care este cea mai apropiată sau cea mai puțin îndepărtată, este fie „pur critică", fie „autocritică", altfel spus contradictorie. Iar în acest cadru general polemic există un efort, interior fiecărei poziții, de a o întemeia pozitiv, și nu doar critic: în interiorul poziției antiliberale și antirevoluționare, întîlnim tocmai „pozitivismul" lui Auguste Comte, care se distinge de „școala retrogradă" și i se opune; în interiorul școlii socialiste sau revoluționare, autori ca Proudhon sau, mai tîrziu, Péguy caută un substitut pentru definiția anticapitalistă a socialismului; iar, în cadrul liberalismului, Guizot este desigur autorul care s-a străduit, în modul cel mai limpede și mai amplu, să elibereze liberalismul de obiceiurile opoziționale care îl puneau în mișcare și, ca să spunem așa, îl fascinau.

Liberalismul depășise faza de opozant; Guizot vrea să-l facă *să guverneze*. El formulează substanța liberalismului său de guvernămînt la începutul anilor 1820, cînd reacția care a urmat asasinării ducelui de Berry l-a aruncat, paradoxal, în opoziție. Statul este acum guvernat, sau cel puțin guvernarea este în mare parte influențată de facțiunile „ultra", care vor mai mult sau mai puțin confuz să restabilească Vechiul Regim. În ochii lui Guizot, ei nu înțeleg nimic din noua Franță, și sînt mai curînd iritanți, chiar foarte iritanți, decît cu adevărat periculoși: încercînd să-și întărească puterea asupra unei societăți care nu-i dorește, ei nu știu cum să-și atingă țelurile, căci nu știu care sînt „mijloa-

cele de guvernare" într-un regim reprezentativ, adică bazat pe distincția dintre societate și stat.

Întîlnim o frapantă analiză a schimbării intervenite în epoca modernă în raporturile dintre putere și societate în opusculul intitulat *De la peine de mort en matière politique* (1822).

Primii ani ai Restaurației au fost marcați de nenumăratele conspirații, adevărate sau false, împotriva cărora guvernul era tentat să reacționeze, și reacționa efectiv uneori prin pedeapsa cu moartea. Guizot se străduie să-i demonstreze că aceste măsuri violente sînt în esență inadecvate, pentru că ele nu mai pot să obțină rezultatul al cărui mijloc sînt menite a fi. Într-adevăr, puterile sociale nu mai sînt de acum înainte atributul unor indivizi sau familii pe care ar fi suficient ca puterea politică să le sancționeze pentru a se pune la adăpost de amenințarea de care se teme:

„Unde sînt acum acei șefi eminenți, recunoscuți, pe care ajunge să-i distrugi ca să distrugi un partid? Sub ce nume proprii vin astfel să se concentreze influența și pericolul? Puțini oameni au un nume, și chiar și aceia nu sînt mare lucru. Puterea a părăsit indivizii, familiile; a abandonat căminele în care locuia odinioară; s-a răspîndit în întreaga societate; circulă rapid, abia vizibilă în fiecare loc, dar pretutindeni prezentă. Ea se raliază unor interese, idei, sentimente publice de care nimeni nu dispune, pe care nici nu le reprezintă nimeni suficient, pentru ca soarta lor să depindă un moment de a sa. Dacă aceste forțe sînt ostile puterii, să caute, să vadă: în ce mîini le va găsi? Unde va trebui lovit? Există reformați, membri în ligi; nu mai există un Coligny sau un Mayenne. Moartea unui dușman nu mai este astăzi decît cea a unui om; ea nu tulbură și nici nu slăbește partidul pe care-l slujea; dacă puterea este liniștită

din acest motiv, se înșeală; pericolul rămîne același, căci nu era provocat de acest om."[3]

În aceste condiții, pedeapsa cu moartea a devenit un „anacronism periculos". Totuși, și acesta este al doilea moment al raționamentului lui Guizot, neputința pedepsei capitale politice nu înseamnă deloc că puterea politică suferă în epoca modernă o slăbire intrinsecă, dimpotrivă. Dacă lucrurile par astfel e pentru că actele sale sînt scrutate cu mult mai mult interes și neliniște decît altă dată; dar această neliniște a societății își află originea și rațiunea într-o creștere a sferei puterii:

„Acest burghez, ale cărui preocupări depășeau doar puțin sfera corporației sale, ale cărui gînduri rareori treceau dincolo de zidurile orașului său, se știe acum angajat și implicat în cele mai înalte afaceri, în deliberările cele mai îndepărtate. Cuvintele *rațiune de stat, necesitate politică*, ce îl frapau adesea ca niște cuvinte obscure a căror autoritate o accepta fără să încerce măcar să-i înțeleagă sensul, trezesc în el idei care-l neliniștesc, sentimente care-l tulbură. Are dreptate să se preocupe de asta mai mult decît odinioară; căci această guvernare, care avea și atunci sfera sa aparte, mai înaltă, mai mare, dar totuși specială și restrînsă, această guvernare a devenit ea însăși mult mai generală, mai directă, mai universal legată de interesele și viața tuturor cetățenilor. Are nevoie de bani? Le cere tuturor. Face legi? Ele sînt pentru toți. Are temeri? Toți pot face obiectul acestora. Nu mai există mari și mici pentru putere; ea are relații cu autoritățile de la sate, ca și cu conducătorii corpurilor statului; are pretutindeni un efect de produs, poate primi din toate părțile un motiv de acțiune. Nu e de

[3] *De la peine de mort en matière politique*, Paris, 1822, p. 11.

mirare că împrejurările guvernării și sentimentele popoarelor s-au schimbat. Aceste schimbări sînt reciproce și își corespund. Dacă puterea nu mai are secrete pentru societate este pentru că nici societatea nu mai are secrete pentru putere; dacă autoritatea întîlnește pretutindeni spirite care pretind să o judece este pentru că ea are pretutindeni ceva de cerut sau de făcut; dacă i se cere cu orice ocazie să-și justifice conduita este pentru că ea poate dispune de toate forțele și are drept asupra tuturor cetățenilor; dacă publicul se amestecă mai mult în treburile guvernului, guvernul acționează și asupra unui cu totul alt public, și puterea a crescut ca și libertatea."[4]

Aceasta este ideea fundamentală a lui Guizot: dezvoltarea politică modernă duce la creșterea simultană a acțiunii puterii asupra societății și a influenței societății asupra puterii. Regimul reprezentativ pe care încearcă să-l stabilească trebuie și poate să se bazeze doar pe recunoașterea și instituționalizarea acestui fapt. Puterea reprezentativă care-și cunoaște poziția trebuie să știe să caute *în societate* mijloacele de a o guverna. El trebuie să determine participarea la acțiunea sa a influențelor individuale care sînt deja active; pentru aceasta nu exista decît un singur mijloc: să le lase o parte din guvernare. Este tocmai ceea ce explică într-un opuscul din 1821, intitulat *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*:

„Dacă vreți deci să profitați de toate mijloacele de guvernare pe care le conțin superioritățile și influențele individuale, oferiți-le, într-adevăr, o parte din guvernare. Nu faceți din putere ce face avarul din aur: nu o acumulați, lăsînd-o sterilă. Arta de a guverna constă

[4] *Ibid.*, pp. 84–86.

nu în a-ți apropria în aparență întreaga forță, ci în a o folosi integral pe cea existentă."[5]

După cum Guizot vrea să avertizeze guvernul să nu considere societatea drept dușman ci drept partener, el vrea să arate opoziției liberale, care se dorește reprezentantul societății împotriva puterii, să nu considere puterea ca atare drept dușman, și nici măcar drept o necesitate oneroasă. El vrea să-și convingă prietenii liberali de noblețea guvernării, să le arate cum ideea liberală că puterea este slujitorul societății tinde să le paralizeze, fără ca ei să-și dea măcar seama, acțiunea politică. Guizot nu are sentimentul, atingînd acest punct, că evocă un aspect secundar sau subordonat al situației politice franceze. Ceea ce riscă să facă Franța neguvernabilă sau să o condamne să fie prost guvernată este tocmai această convingere liberală a caracterului în esență subordonat al puterii politice:

„Puterea este cu adevărat oarbă. Suveranitatea poporului și aversiunea aristocrației sînt pentru ea un subiect de permanentă temere, și ea se alarmează cu mult mai puțin de această idee diferită, mult mai periculoasă și mai greu de manevrat...: guvernul este un slujitor pe care nu trebuie să-l primești decît cu două condiții, și anume că va acționa puțin, va fi unul și că își va exercita la preț redus funcția... Mai ales prietenii noii Franțe trebuie să cunoască bine natura și funcțiile puterii. Ei au de pus bazele unui guvern, guvernul revoluției. E nevoie, pentru a reuși, de altceva decît de mașini de război și teorii de opoziție."[6]

Ideea caracterului esețialmente subordonat al puterii politice subestimează dinamica specifică și irezistibilă a

[5] Paris, p. 217.
[6] *Ibid.*, pp. 162–163.

raporturilor dintre stat și societatea civilă, dinamică ce exclude faptul că non-intervenția, principiul *laissez faire, laissez passer* ar putea constitui maxima guvernării:

„Știu ca oricare altul ce este supărător sau pueril în mania de a guverna totul; sînt conștient de libertatea care trebuie acordată comerțului, industriei, desfășurării activităților individuale, a forțelor sociale; știu cît de multe lucruri strică și tulbură autoritatea cînd intră în contact cu ele la momentul nepotrivit... Dar, odată convenit acest lucru, problema rămîne neschimbată; căci maxima *laissez faire, laissez passer* este una din acele axiome vagi, adevărate sau false, potrivit întrebuințării ce li se dă, și care avertizează, dar nu îndrumă. Dl Turgot o folosea mai mult decît oricine; și, în scurta sa administrație, este ministrul care a dispus cele mai multe ordonanțe, hotărîri ale consiliului; care a intrat în contact cu cel mai mare număr de interese și a făcut cel mai frecvent uz de autoritate. Era mare nevoie, se va spune; Dl Turgot folosea autoritatea tocmai la abolirea acestor neajunsuri, a tuturor acestor intervenții inoportune ale autorității înseși. Credeți că asemenea necesități vor lipsi vreodată din calea unei puteri clarvăzătoare și că, dacă vrea binele, nu va găsi ocazii să-și exercite activitatea sa salutară? Infirmitatea lucrurilor umane este prea profundă pentru a putea fi epuizată astfel; și, cu cît societatea se perfecționează mai mult, cu atît aspiră la noi perfecționări. Priviți puterea publică ca destinată doar să reprime, să pedepsească răul, să nu ia niciodată inițiativa binelui? Himerică pretenție de a o mutila în relațiile sale cu societatea, de a o înarma pe de o parte, paralizînd-o pe cealaltă! Greșiți: nu va consimți deloc, și nici societatea însăși nu va suporta ca ea să consimtă. Cînd guvernarea sa îi convine, cînd se simte trăind în ea, cînd devine cu adevărat interpretul și conducătorul

său... pe ea o invocă pentru binele pe care-l caută și împotriva răului de care se teme; ea îi solicită acțiunea, în loc să o evite."[7]

Astfel, chiar dacă guvernul nu ar voi să intervină în viața socială, el ar fi constrîns să o facă de societatea însăși. Guizot este fără îndoială unul din primii autori care au înțeles că ideea guvernului reprezentativ, distincția dintre societate civilă și stat pregăteau, în ciuda intenției sau postulării liberale originare, o extindere considerabilă a puterii statului asupra societății civile, extindere care ar izvorî mai puțin din propensiunile despotice ale puterii, cît din „cererea socială", cum spunem astăzi. Și dacă liberalul din el, nu numai că nu se neliniștea în fața acestei perspective, ci, dimpotrivă, o considera într-o lumină favorabilă, este pentru că, așa cum am văzut, această acțiune a guvernului asupra societății, această creștere continuă a domeniului său însemnau simultan o creștere a puterii societății înseși: mijloacele de acțiune ale puterii se găsesc mai întîi în societate, sînt „superioritățile" sociale; întreaga activitate nouă a puterii nu o face să iasă din rolul său reprezentativ, deoarece pentru ea este întotdeauna vorba, sau trebuie să fie vorba, de a descoperi și extrage din societate „superioritățile" și „influențele" care se formează acolo spontan, pentru a le face într-adevăr „publice", pentru a le pune într-un fel în întreaga lor lumină, pentru a le conferi rolul la care, ca superiorități, au dreptul. Creșterea influenței puterii asupra societății și a influenței societății asupra puterii, această dublă mișcare nu este contradictorie, nu este decît fața și reversul unui fenomen unic, în același timp social și politic: accesul la „puterea publică" a aristocrațiilor naturale sau a „capacităților" cărora aceasta le revine de drept.

---

[7] *Ibid.*, pp. 172–174.

O asemenea concepție despre finalitatea vieții politice sau a existenței sociale nu este ca atare contrară intenției care a stat la baza Revoluției franceze sau a proiectului liberal: Revoluția a dorit ca poziția oamenilor în societate să fie determinată de „meritul" sau „talentul" lor, și nu de „nașterea" lor. Dificultatea privește deci mai puțin accentul pe care îl pune Guizot pe superioritățile naturale, cît ideea puterii a cărei simplă traducere este acest accent: în ochii săi, puterea ca atare este un lucru în mod esențial și chiar, dacă mă pot exprima astfel, în mod emfatic natural. Aici Guizot, pentru a pune bazele *guvernării* reprezentative, pentru a institui liberalismul ca doctrină de guvernămînt, abandonează un element esențial al doctrinei liberale a puterii politice. Așa cum am observat încă de la examinarea gîndirii lui Hobbes, ideea reprezentării politice, distincția dintre societate civilă și stat presupune conceperea ordinii politice, a puterii politice ca *artificiu*. N-ar fi vorba atît că e negată inegalitatea naturală ca atare, ci este radical pusă în cauză pertinența sa pentru instituția politică. Hobbes contestă amploarea sau influența inegalității naturale pentru a stabili că ordinea politică nu poate fi prelungirea sau expresia acesteia, că puterea politică își are sursa într-o decizie, că este artificială. Or, iată ce scrie Guizot despre acest subiect, iată interpretarea pe care o face „stării naturale":

„Luați niște oameni liberi, independenți, străini de orice necesitate anterioară de subordonare a unora față de ceilalți, uniți doar printr-un interes, un scop comun; luați copiii în jocurile lor, care sînt treburile lor. Cum se naște puterea în mijlocul acestor asociații voluntare și simple? Spre cine se îndreaptă ea ca de la sine și cu consimțămîntul tuturor? Spre cel mai curajos, mai abil, care are impresia că este cel mai capabil s-o exercite, adică să satisfacă interesul comun, să înfăptuiască planurile

tuturor. Atîta vreme cît nici o cauză exterioară și violentă nu vine să deranjeze mersul spontan al lucrurilor, cel curajos comandă, cel abil guvernează. Printre oamenii lăsați pe seama lor înșile și legilor naturii lor, puterea însoțește și dezvăluie superioritatea. Făcîndu-se recunoscută, ea se face ascultată.

Aceasta este originea puterii; nu există o alta. Între egali, ea nu s-ar naște niciodată. Superioritatea simțită și acceptată este liantul primar și legitim al societăților umane; este în același timp faptul și dreptul; este adevăratul, singurul contract social."[8]

Ceea ce conferea culoarea sa proprie liberalismului opozițional al lui Constant era oscilația între autoritatea naturii și cea a istoriei, între individul firesc și deci ireductibil titular al unei sfere de existență și de activitate asupra căreia puterea politică sau socială nu poate avea nici un drept, și individul ca individ modern, adică legat în mod necesar, în virtutea dezvoltării „comerțului", de „plăcerile" sale. Rezultanta acestei oscilații se află în psihologia constantiană a scepticismului, a divizării interne, inocenței pierdute care provoacă ironia. Ceea ce dă culoarea sa proprie liberalismului guvernamental al lui Guizot este reconcilierea sau armonia pe care le afirmă sau postulează între mișcarea istoriei și caracteristicile naturii umane. În aceeași măsură ca și Constant și majoritatea autorilor postrevoluționari, liberali sau nu, Guizot crede în autoritatea irezistibilă a mișcării istorice europene, care-i conduce pe oameni spre un regim bazat pe egalitatea civilă și reprezentarea politică. Am văzut, în legătură cu pedeapsa cu moartea în materie politică, că noțiunea de anacronism era și pentru el un instrument esențial al analizei politice. Totuși, această noțiune de anacronism este mai puțin prezentă,

[8] *Ibid.*, pp. 163–164.

joacă un rol mai puțin decisiv decît în gîndirea lui Constant. Și aceasta pentru că la Guizot autoritatea istoriei este una cu cea a naturii: mișcarea istorică a condus popoarele europene să trăiască în regimul reprezentativ, singurul care satisface toate cerințele morale și politice ale naturii umane. În ultimă instanță, autoritatea nu este pentru Guizot, ca și pentru Constant, noi, „popoarele moderne" sau noi, „indivizii moderni", ci doar „natura lucrurilor" sau „natura omului". Liberalii de opoziție ignoră natura denigrînd puterea politică, deoarece este în natura omului să respecte și să dorească puterea, aceasta fiind un lucru bun în sine, deoarece este expresia naturală a „superiorității naturale" în care coincid faptul și dreptul. Astfel, dacă trăsătura proprie lui Constant este ironia, îndreptată împotriva sa nu mai puțin decît împotriva altora, trăsătura proprie lui Guizot este, ca să spunem așa, contrară — orgolioasa afirmare a sinelui și a principiilor sale. Atît de celebra „semeție" a lui Guizot este desigur o trăsătură a caracterului său, pe care nu pretind aici că îl deduc din doctrina lui. Este adevărat că ea se naște natural din tendința de a depăși postura critică sau ironică a liberalilor, pe care Guizot o consideră neputincioasă și, în final, distrugătoare. Ea se naște natural din înțelegerea faptului că este necesar să se manifeste prioritatea afirmației asupra negației. Iată cîteva rînduri în care acest ton orgolios nu servește decît la relevarea aroganței naturale a puterii:

„Ce faceți voi, cei care proclamați că puterea nu este decît un servitor plătit, cu care trebuie tratat de sus, care trebuie înjosit cît mai mult ca muncă și salariu? Nu vedeți că nesocotiți cu totul demnitatea naturii sale și a relațiilor sale cu popoarele? Frumos omagiu i se aduce unei națiuni cînd i se spune că ascultă de subalterni și primește legi de la funcționari! Sau poate națiunile sînt formate din ființe superioare care, ca să-și vadă în voie

de preocupări mai înalte au, sub numele de guvern, o mînă de creaturi inferioare, obligate să vegheze în locul lor la grijile materiale ale vieții? Teorie absurdă și rușinoasă, care nesocotește totodată faptul și dreptul, filozofia și istoria. Fără îndoială... adevăratele superiorități nu sînt întotdeauna în posesia puterii și, chiar cînd o posedă, nu îi dau o întrebuințare legitimă. De aceea este nevoie, în instituții și legi, să existe garanții, pe de o parte împotriva influenței superiorităților false și fragile, pe de alta, împotriva coruperii superiorităților celor mai adevărate. Dar aceste necesități ale condiției sociale nu schimbă cu nimic natura lucrurilor. Ele nu împiedică, vorbind în general, ca puterea să aparțină superiorității, și prin urmare ca superioritatea să fie situația naturală și legitimă a puterii. Aceasta nu există pentru ea însăși, ci prin ea însăși; ea se creează prin propriile forțe, și mai poruncește încă atunci cînd acționează, cum se cuvine, ca să obțină liberul asentiment al oamenilor asupra cărora se exercită... Puterea constituțională nu e de condiție mai proastă și nici de origine mai neînsemnată decît puterea opresivă. Trecînd de la despotism la libertate, națiunile încetează să mai aibă stăpîni, dar nu pentru a angaja servitori. Ele au atunci conducători în mîinile cărora autoritatea nu se pierde și care, acceptînd necesitatea de a acționa conform binelui comun, rămîn totuși primii, capul statului."[9]

Am afirmat mai sus că după Rousseau și Revoluția franceză nu va mai exista filozofie politică propriu-zisă, deoarece autoritatea istoriei se va substitui autorității naturii și că deci considerațiile politice își vor găsi locul în interiorul „filozofiei istoriei". Am văzut că gîndirea lui Guizot, la rîndul ei, poate fi situată în această ultimă categorie; dar

[9] *Ibid.*, pp. 166–168.

am înțeles totodată în ce măsură ea tinde să se emancipeze de aceasta, deoarece pentru el mișcarea istoriei nu face în fond decît să călăuzească natura umană spre împlinirea ei. În acest sens, filozofia istoriei a lui Guizot este subordonată unei filozofii politice, și ar trebui deci încununată de ea. Ambiguitatea poziției sale asupra acestui aspect este relevată de faptul că Guizot a redactat chiar un text intitulat *Philosophie politique*, pe care nu l-a terminat, și nici nu l-a publicat. Există motive derivînd din circumstanțele date care ne ajută, fără îndoială, să explicăm această ciudată reținere, dar consider că aici acționează mai ales o cauză profundă, care va clarifica analiza, fie și succintă, a acestui text.

El este legat de problema suveranității. Asemenea lui Constant, Guizot critică ideea suveranității poporului, sau a suveranității absolute — în orice mîini ar fi încredințată —, dar o face într-o manieră mai radicală. Constant, am văzut, admitea în principiu suveranitatea poporului, chiar dacă dorea să-i limiteze riguros exercitarea. Guizot respinge hotărît ideea unui loc social sau politic, a unui depozitar uman, oricare ar fi el, al suveranității. Și aceasta într-o asemenea măsură, încît, rupînd cu întreaga tradiție liberală ca și cu Rousseau, el respinge ideea unei suveranități a individului asupra lui însuși:

> „Nu este adevărat că omul e stăpînul absolut al lui însuși, că voința sa este suveranul său legitim, că în nici un moment, sub nici un motiv, nimeni nu are vreun drept asupra lui, fără consimțămîntul lui."[10]

De asemenea:

---

[10] „Philosophie politique: de la souveraineté", editat de P. Rosanvallon în *Histoire de la civilisation en Europe*, Hachette/Pluriel, 1985, p. 366.

„Considerat izolat și în sine, individul nu dispune deci de el însuși arbitrar și potrivit doar voinței Sale. Voința sa nu este suveranul său legitim."[11]

Singurul suveran care poate fi conceput de oameni nu este nici voința, nici consimțământul lor, este, în mod firesc, *regula* voinței sau consimțământului lor, și anume: dreptul, rațiunea, justiția, legea morală. Din punct de vedere politic, aceasta înseamnă că suveranitatea nu există niciodată ca atare, că ea este nu atît principiul, cît finalitatea ordinii politice, că în calitate de suveranitate a dreptului sau a rațiunii, ea trebuie să fie neîncetat *căutată* de *acțiunea* politică. Acțiunii politice îi revine să o facă să existe în decizia justă, existență precară, aproape întotdeauna îndoielnică, întotdeauna de reînnoit, în orice caz, dar singura existență posibilă a suveranității în această lume. Și, pentru ca ea să fie căutată, nu trebuie atribuită de drept nici unui actor politic, ceea ce ar însemna întotdeauna o uzurpare, fiind necesar ca orice actor politic să fie *constrîns* să o caute. Prin aceasta, Guizot întîlnește sau regăsește necesitatea instituțiilor liberale și reprezentative, a diviziunii puterilor:

„Această lege vrea să fie căutată; este dificil să o descoperi și apoi să o aplici. Orice voință izolată, orice forță independentă respinge însă această muncă; e nevoie să fie constrînsă și impulsionată constant de necesitate. Suveranitatea de fapt, voința care, în definitiv, trebuie să comande, să fie deci rezultatul unui efort, al apropierii și confruntării puterilor independente, egale și capabile să-și impună reciproc obligația de a căuta împreună adevărul, pentru a nu se întîlni decît în sînul său."[12]

---

[11] *Ibid.*, p. 367.
[12] *Ibid.*, p. 343.

Esența filozofiei politice a lui Guizot constă în faptul că el respinge categoric rolul politic creator al voinței umane, individuale sau colective. În acest mod, el rupe cu întreaga tradiție a filozofiei moderne. Or, distincția dintre societate civilă și stat presupune rolul politic creator al voinței: pentru ca statul să poată fi instrumentul societății, trebuie să-și aibă izvorul nu în natură — în acest caz, ar fi și el natural, iar distincția fără fundament —, ci în suveranitatea voinței, singura în stare să confere existență la ceva care nu-și are rădăcina în natură. De aceea, critica radicală adresată de Guizot divinizării moderne a voinței umane pune radical în cauză distincția dintre societate civilă și stat. El o admite la rîndul său fără echivoc în textul pe care îl analizăm:

> „Societatea și guvernarea apar împreună și coexistă în mod necesar. Nu pot fi separate nici în gînd. Ideea, ca fapt al societății, implică ideea ca fapt al guvernării."[13]

Dacă deci Guizot nu și-a publicat și nici măcar terminat tratatul de filozofie politică, nu e doar pentru că gusturile sale și ideea pe care și-o făcea despre rolul său îl îndemnau să redacteze mai curînd studii istorice și eseuri despre politica practică, ci, mai ales, pentru că filozofia sa politică, analiza pe care o făcea naturii politice a omului îl determinau să pună din nou problema distincției dintre societate și stat, pe care își întemeia politica practică. Desigur, așa cum am constatat pe larg, în însăși afirmarea acestei distincții, el menținea emfatic coerența și chiar preeminența puterii politice; desigur, avea tendința, în analiza dialecticii dintre cele două instanțe, să le unească printr-o a treia și univocă realitate: „superioritățile naturale". Este adevărat că descrierea atît de pertinentă pe care o face spe-

[13] *Ibid.*, p. 333.

cificității politicii moderne se baza pe o distincție pe care concepția sa asupra naturii lucrurilor umane tinde să o lipsească de orice fundament.

Prin urmare, ciudatul contrast între cele două mari momente ale carierei politice a lui Guizot devine mai inteligibil. Contrastul dintre opozantul anilor '20, care analizează atît de exact, atît de subtil noul raport dintre societate și guvernare, și guvernantul anilor '40, care pare să fi devenit orb în fața faliei tot mai largi dintre acestea, nu face decît să traducă cronologic o divergență interioară a lui Guizot, prezentă de la bun început, între istoric sau observator și filozof. Necesitatea reformei electorale, pe care o refuză atît de obstinat, nu i se pare o dezvoltare naturală a ideii reprezentative, ci mai curînd o manifestare reziduală a anarhiei voinței lăsate moștenire de perioada revoluționară și întreținută de doctrinele liberalismului opozițional, o reafirmare arbitrară a distanței dintre stat și societate pe care puterea „capacităților" a anulat-o. Pentru Guizot, *guvernarea* reprezentativă nu trebuie să-și propună drept temă această distincție, să „reflecteze" asupra divizării din care s-a constituit; dimpotrivă, el nu este guvernarea, decît în măsura în care o depășește sau, mai degrabă — căci această ultimă expresie sugerează efort, artificiu și chiar violență —, în măsura în care singura călăuză a acțiunii sale, departe de a fi ce dorește sau pare să dorească societatea, este ceea ce îi pare just și bun ei, guvernării, care concentrează și rezumă „capacitățile" societății.

Într-un cuvînt, Guizot admite și refuză simultan că ideea reprezentativă deschide în mod necesar o *istorie*, sortește societatea schimbării, iar guvernarea — reformei permanente. El o admite, atunci cînd arată că sursa revoluțiilor se află în inadaptarea dintre puterea politică și superioritățile reale ale societății, că sarcina guvernării reprezentative este să prezinte aceste superiorități așa cum sînt, și deci așa cum se schimbă. El o refuză, atunci cînd presupune că

discordanța dintre ceea ce trebuie reprezentat și ceea ce este destinat să reprezinte aparține în esență trecutului, și trebuie în mod natural să înceteze acum, cînd ideea reprezentativă a devenit regim reprezentativ, atunci cînd presupune că reprezentarea se poate sustrage arbitrarului voințelor și poate fi stăpînită prin rațiunea ce discerne „capacitățile": într-un asemenea regim, va mai exista, desigur, „schimbare", dar numai pentru că „lumea este un perpetuu balansoar", și nu pentru că legitimitatea sa ar fi una cu aptitudinea de a se adapta la schimbare, de a întîmpina „noul", un „nou" care este propria sa justificare.

Guizot credea că e posibil să „termine" sau să „fixeze" Revoluția. 1848 va marca eșecul politicii sale și limitele doctrinei care o inspira. Cîțiva ani mai devreme, Tocqueville descoperise eroarea poziției sale fundamentale.

CAPITOLUL X

Tocqueville: liberalismul în fața democrației

Asemeni lui Constant sau Guizot, Tocqueville nu și-a putut alege subiectul: se poate „termina", „fixa" Revoluția? Cum trebuie construite instituțiile politice adecvate noii societăți? Totuși subiectul îi apare într-o lumină total diferită. Chestiunea regimului reprezentativ, a fundamentelor, organizării, funcționării sale își pierde importanța primordială. Pentru Constant și Guizot, problema era reprezentantul sau reprezentarea: cum să garantez, prin reprezentare, acest ansamblu de proprietăți și opinii care constituie societatea? Cum să descoperi și să faci să participe la puterea politică „superioritățile naturale" pe care le conține aceasta? Pentru Tocqueville, devine problematic *ce trebuie reprezentat*: această „societate", această „stare socială" pe care Constant și Guizot le considerau ca un dat limpede și distinct produs de istorie și totodată conform cu natura îi apare lui Tocqueville ca locul unui proces misterios, absolut inedit și de o supremă importanță. *Egalitatea*, caracteristică a noii stări sociale, nu mai este pentru el doar „ipoteza" în virtutea căreia noul regim, abolind orice privilegiu de naștere, acordă fiecăruia drepturi egale, ci este un principiu deosebit de activ, care răstoarnă toate aspectele vieții sociale și politice, toate aspectele vieții umane. Noua egalitate nu este o stare, ci un proces — „egalizarea crescîndă a condițiilor" — al cărui sfîrșit este foarte greu de conceput.

Constant și Guizot recunoscuseră și ei egalizarea condițiilor ca axă a istoriei europene, dar consideraseră că pro-

cesul ajunsese, în esență, la capăt. Or, din ce motiv ar trebui ca această mișcare, care îi distrusese mai întîi pe aristocrați prin mijlocirea regilor, apoi pe cel mai mare rege al Europei prin intermediul Revoluției să dispară astăzi respectuos la picioarele celor bogați, ori ale „celor capabili" sau ale „superiorităților naturale"? Tocqueville, la fel de convins ca și Constant sau Guizot, de caracterul fundamental just al progresului egalității, nu îl privește totuși cu fervoarea sau satisfacția liniștită a unuia sau a celuilalt: el încearcă, în fața sa, o „spaimă religioasă"[1]. Condițiile sociale sînt astăzi mai egale decît au fost vreodată în orice loc sau în orice epocă; faptul merită fără îndoială reflecție. De ce să credem că sîntem la sfîrșitul istoriei sau că istoria a reîntîlnit în fine natura? Spre ce ne îndreptăm?

Acestei temeri determinate de mișcarea generală a societății moderne i se adaugă vii aprehensiuni ținînd de caracterul deosebit al istoriei politice franceze. Modul în care egalitatea a fost cucerită — printr-o revoluție devastatoare, urmată de constante lovituri de stat — i-a făcut pe francezi periculos de inapți să întemeieze și să facă să funcționeze instituții liberale: oscilînd întotdeauna între revolta violentă și supunerea rușinoasă, ei nu știu decît să disprețuiască puterea, neputincioși cum sînt să o regleze.

Pe scurt, Constant și Guizot *știu* în ce societate trăiesc, Tocqueville nu știe. Și tocmai pentru a descoperi aceasta, pentru a descoperi *natura democrației*, face el în 1831–1832 călătoria în America: în Statele Unite, democrația pare să-și fi atins „limitele naturale"[2].

Specificul democrației americane poate fi definit în cîteva cuvinte: americanii „s-au născut — și nu au devenit — egali"[3]. În consecință, egalitatea democratică a creat acolo

---

[1] *De la démocratie en Amérique*, Introduction, Gallimard, 1961, vol. I, p. 4.

[2] *Ibid.*, p. 11.

[3] *Ibid.*, vol. II, partea a doua, cap. III, p. 108.

instituțiile politice care-i sînt adecvate și care și-au demonstrat acum supleţea și stabilitatea. Născut în orășelele (*townships*) din Noua-Anglie, principiul democratic animă acum o mare și prosperă națiune. Ceea ce trece în Franța drept o mișcare socială convulsivă apare în Statele Unite ca un ansamblu armonios de obiceiuri și instituții.

Cum se poate prezenta democrația sub două aspecte atît de contrastante? Pentru că, răspunde Tocqueville, ea e mai întîi o *stare socială*, definită prin *egalitatea condițiilor*, nu un ansamblu de instituții politice. Și dintr-o aceeași stare socială, spune Tocqueville, popoarele pot să tragă consecințe politice „extraordinar" de diferite[4]. În același timp, a învățat din observarea Statelor Unite că egalitatea condițiilor reprezintă „faptul generator" aflat la baza tuturor realităților sociale și politice americane, că această stare socială exercita o „influență extraordinară"[5] asupra tuturor aspectelor vieții americane. Tocqueville spune în același timp că popoarele pot trage consecințe politice „extraordinar" de diferite din aceeași stare socială și că aceasta are o „influență extraordinară" asupra tuturor aspectelor vieții, și, în special, asupra instituțiilor politice. E mai mult decît o minune, se pare.

Această contradicție sau această dificultate se estompează dacă luăm în considerare că, pe de o parte, starea socială democratică determină foarte riguros ce *nu* pot fi instituțiile — ele nu pot fi aristocratice — și că, pe de altă parte, ea nu lămurește, și deci lasă pe seama discernămîntului popoarelor ceea ce pot fi ele: tiranizate sau libere. Atunci cînd Tocqueville afirmă că democrația se definește mai întîi printr-o stare socială, el nu sugerează că aceasta ar fi în esență o „infrastructură" socială, distinctă în drept și în fapt de o „suprastructură" politică în definitiv secun-

---

[4] *Ibid.*, vol. I, partea întîi, cap. III, p. 53.

[5] *Ibid.*, introducere, p. 1.

dară, el definește momentul negativ al democrației: refuzarea sau excluderea aristocrației, a inegalității condițiilor.

Se va spune că dacă, în Franța, democrația a trebuit să nege sau mai curînd să distrugă efectiv aristocrația, nu la fel s-au petrecut lucrurile în Statele Unite, deoarece, cum subliniază Tocqueville, americanii „s-au născut — și nu au devenit — egali". Este adevărat. Dar nu este necesar ca o aristocrație să fie prezentă ca să i se nege principiul sau ideea. Să negi principiul aristocratic înseamnă să afirmi principiul contrar al suveranității poporului. Or, spune Tocqueville, democrația în America devine în întregime inteligibilă dacă o percepem în lumina acestui principiu, dacă înțelegem că toate aspectele vieții depind acolo de ceea ce el numește „dogma suveranității poporului":

> „În Statele Unite, dogma suveranității poporului nu este deloc o doctrină izolată care să nu țină nici de obiceiurile, nici de ansamblul ideilor dominante; putem, dimpotrivă, să o imaginăm ca pe ultima verigă a unui lanț de opinii care învăluie întreaga lume anglo-americană. Providența a dat fiecărui individ, oricare ar fi el, gradul de rațiune necesar să se poată conduce el însuși în lucrurile care îl interesează exclusiv. Aceasta este marea maximă pe care, în Statele Unite, se sprijină societatea civilă și politică: tatăl de familie o aplică copiilor săi, stăpînul — servitorilor, localitatea — administrațiilor, provincia — localităților, statul — provinciilor, Uniunea — statelor. Extinsă la ansamblul națiunii, ea devine dogma suveranității poporului. Astfel, în Statele Unite, principiul generator al republicii este același care reglează majoritatea acțiunilor umane."[6]

Astfel, Tocqueville descoperă în Statele Unite că democrația este mai întîi o stare socială, și că este esențialmente

---

[6] *Ibid.*, partea a doua, p. 414.

dogma politică a suveranității poporului. Nu există contradicție între definiția „socială" a democrației și definiția sa „politică", ele spun același lucru în două moduri diferite. Să afirmi că starea socială este democratică înseamnă să afirmi că nici un cetățean nu trebuie să asculte de alt cetățean — cu excepția cazului în care, desigur, acesta din urmă este un agent al „suveranității poporului" —, și că nici un cetățean nu „depinde" de alt cetățean; să afirmi că aici domnește suveranitatea poporului înseamnă să afirmi că fiecare ascultă doar de el însuși sau de reprezentantul său. Starea socială definește momentul negativ al democrației, suveranitatea poporului — momentul său pozitiv.

O asemenea analiză are consecințe considerabile pentru interpretarea societăților moderne. Ea implică ideea că distincția între societatea civilă și instituția politică nu e fundamentală, deoarece nici una, nici cealaltă nu sînt ce sînt, și deci nu se disting una de cealaltă decît pentru a înfăptui același proiect sau aceeași opinie. Acest proiect, în sine, nu este nici social, nici politic; el cuprinde „majoritatea acțiunilor umane". Spectacolul democrației în America îl conduce pe Tocqueville să pună în cauză categoriile de bază ale doctrinei liberale.

Ideea de democrație, la Tocqueville, vizează esențialmente ceva care nu aparține în primul rînd nici ordinii civile, și nici ordinii politice, ci este anterior și mai fundamental. Este un tip deosebit de relații între oameni, care se definește, paradoxal, prin absența relațiilor. Iată ce scrie autorul nostru în legătură cu „limita extremă" a democrației:

> „În Vest putem observa democrația ajunsă la ultima sa limită. În aceste state, create oarecum de întîmplare, locuitorii au păsit ieri pe solul pe care-l ocupă. Abia de se cunosc între ei, și nimeni nu cunoaște istoria celui mai apropiat vecin. În această parte a continentului ame-

rican, populația scapă deci nu doar influenței marilor nume și marilor averi, ci și acestei aristocrații naturale care derivă din cunoaștere și din virtute... Noile state din Vest au deja locuitori; dar societatea încă nu există acolo."[7]

Cuvîntul capital este cuvîntul *influență*. De cînd oamenii trăiesc în societăți, acestea nu se mențin decît prin influența, prin acțiunea pe care le exercită unele asupra celorlalte. Cu cît această influență, această acțiune este mai vie și mai diversă, cu atît societatea este mai civilizată, cu atît omul își dezvoltă facultățile. Or, democrația, deoarece dorește să se construiască pornind de la indivizi egali, care adică nu își poruncesc unii altora, și nici măcar nu se influențează unii pe alții — orice influență tinde firesc să devină poruncă —, îi separă pe oameni unii de alții, îi așază alături, fără un liant comun. Ea tinde să „dizolve" societatea.

Acest mod de a vedea lucrurile, sau această temere era extrem de răspîndită la începutul secolului al XIX-lea în Franța, îndeosebi, desigur, în mediul aristocratic din care provenea Tocqueville. Liberalii erau mai puțin sensibili decît reacționarii la acest pericol; ei considerau fie, asemeni lui Constant și deja Montesquieu, că, în fond, comerțul asociat libertății presei va asigura între oameni suficiente relații de interese și opinii, astfel încît coerența socială să fie păstrată, fie, ca Guizot, că sfîrșitul privilegiilor aristocratice va lăsa inegalităților sau „superiorităților" naturale libertatea să se afirme, și deci să „lege" societatea. Originalitatea poziției lui Tocqueville ține de faptul că el acceptă și chiar radicalizează diagnosticul reacționar, și că rămîne totuși la fel de liberal ca și Constant, și în mai mare măsură ca Guizot. Am putea spune că el se teme ca reacționarii

[7] *Ibid.*, partea întîi, cap. III, pp. 50–51.

de ceea ce, ca liberalii, aprobă. Percepția celor două partide este unilaterală, deoarece și unii, și ceilalți tind să confunde cele două momente ale democrației pe care comparația dintre Statele Unite și Franța l-a făcut pe Tocqueville să le distingă riguros; reacționarii nu văd decît momentul său negativ: individul separat de celălalt individ, iar liberalii — momentul său pozitiv: individul hotărînd liber asupra ceea ce va constitui legătura sa cu celălalt individ.

În măsura în care oamenii ce trăiesc într-o stare socială democratică sînt separați unii de alții, puși unii alături de alții, fiecare din ei tinde să se închidă în propria sa lume, indiferent față de concetățenii săi. Acești oameni separați trăiesc totuși în aceeași societate, trebuie ca interesele lor comune să fie asumate. Atunci din două una: ori există un stat care administrează în mod tradițional interesele comune, și asemenea cetățeni îi vor lăsa bucuros această responsabilitate și nu se vor indigna foarte tare că are mîna prea grea, cu condiția ca el să păstreze ordinea civilă, condiție a bunăstării private; francezii se obișnuiseră ca administrația regală să le gestioneze afacerile comune: deveniți egali, ei lasă această grijă noii administrații centrale, cu și mai multă docilitate, deoarece sînt acum toți la fel de slabi. Ori acest stat central nu există, indivizii egali sînt obligați să-și trateze ei înșiși afacerile comune, să iasă din viața lor privată în acest scop: cum numai instituțiile libere pot pune să lucreze împreună oamenii egali, acești cetățeni vor construi și vor face să funcționeze instituții libere. Așa s-a întîmplat în Statele Unite, unde obiceiul de *self-government* s-a născut, o dată cu necesitatea sa, în micile comunități de imigranți, în care oamenii au fost obligați să învețe arta asocierii — atît de prețioasă pentru popoarele democratice.

Reacționarii văd că noua egalitate dizolvă legăturile sociale și se ridică împotriva libertății, singura care ar permite, totuși, reconstituirea acestor legături pe baze noi. Liberalii discern că noua libertate și instituțiile pe care le

implică ea sînt necesare noii stări a societății, fondată pe egalitate, dar pierd din vedere cît de puțin îi îndeamnă pe oameni la libertate această nouă stare, cum îi incită ea să se mulțumească cu o libertate formală la vîrf, în Camera deputaților, și riscă, așa cum i s-a întîmplat lui Guizot, să considere că noua societate și-a găsit instituțiile atunci cînd Guizot guvernează în numele său.

Libertatea politică îi este mai puțin necesară omului ca individ, siguranței și plăcerilor sale, cum credea Constant, cît îi este indispensabilă în postura sa de cetățean: într-o societate în care oamenii se îndepărtează spontan unii de alții, numai ea îi poate obliga să iasă din ei înșiși ca să se întîlnească, să conlucreze, să simtă că lumea nu se reduce la cercul strîmt al persoanei sau familiei lor. Dacă Tocqueville critică atît de aspru centralizarea administrativă, plagă comună a vechiului și noului regim francez, nu e pentru că ea îi lezează pe francezi ca indivizi, ci, dimpotrivă, pentru că îi confirmă și îi izolează în rolul lor secundar de indivizi avizi de securitate și plăceri.

A vorbi despre absența de legături, despre independență, indiferență sau singurătate nu e suficient pentru a caracteriza viața omului democratic. Asemenea expresii nu sînt false, ci pur statice sau negative. De fapt, această absență de legături alimentează o formă inedită de relații, această independență — o formă inedită de dependență, această indiferență — una de interes și chiar pasiune, această singurătate — una de gregaritate.

Egalitatea condițiilor îl convinge pe fiecare, iar „dogma" suveranității poporului îl îndeamnă să se considere drept propriul său suveran și, prin urmare, judecător, în ultimă instanță, al oamenilor, ideilor și lucrurilor. Fiecare este, desigur, prin natura sa, înclinat spontan la aceasta. Dar legea, împreună cu societatea pe care o structurează, adaugă aici sugestiilor naturii autoritatea sa. Ea îi spune — lucru pe care el ezită totuși uneori să-l creadă pe de-a-ntre-

gul — că este la fel de bun ca oricare altul, și i-o demonstrează dîndu-i o parte egală cu a oricui altcuiva în guvernarea statului. Or, societatea din jurul său nu încetează să nege ceea ce-i șoptește inima și proclamă legea: unii sînt mai bogați, mai puternici decît el, alții au reputația că sînt mai înțelepți sau mai inteligenți. Contradicția dintre realitatea socială și dorința combinată a inimii sale și a legii suscită și alimentează în fiecare o pasiune devorantă: dorința de egalitate. El nu va avea liniște decît cînd realitatea socială se va pune de acord cu el însuși și cu legea.

N-ar trebui să se creadă, totuși, că această pasiune își are unica sursă într-o voință deliberată de egalitate. Nu numai că omul democratic se vrea egal cu celălalt om, dar, mai ales, poate, el *se simte*, intens, *semenul* său. Tocqueville scoate în evidență acest lucru în capitolul *Democrației*, în care studiază *cum democrația modifică raporturile dintre servitor și stăpîn*. Nu există o relație mai inegală, se pare, decît cea care-l leagă pe servitor de stăpîn. Totuși, în timp ce societatea, din aristocratică, devine democratică, această relație își schimbă sensul, conținutul. Din clipa în care ideea de egalitate este înscrisă în legi și afirmată de opinia publică, stăpînul și servitorul își privesc poziția cu ochi diferiți. Dacă unul îl servește pe celălalt este în virtutea singurei legitimități posibile a supunerii în democrație: contractul. Acesta poate fi judecat drept o ficțiune juridică, dar tocmai prin intermediul acestei ficțiuni servitorul și stăpînul își iau în considerare raporturile. De aceea „spiritul" relației lor este schimbat:

> „În zadar bogăția și sărăcia, porunca și ascultarea stabilesc accidental mari distanțe între doi oameni, opinia publică întemeiată pe ordinea obișnuită a lucrurilor îi apropie de nivelul comun și creează între ei un fel de

egalitate imaginară, în ciuda inegalității reale a condițiilor lor."[8]

Într-o asemenea societate, inegalitățile, diferențele dintre oameni par deci accidentale. Ceea ce contează este egalitatea și asemănarea. Acest sentiment dominant al asemănării umane are două consecințe care par — dar în realitate nu sînt deloc — contradictorii.

În măsura în care oamenii se simt asemănători, fiecare este foarte sensibil la suferințele, cel puțin la suferințele vizibile, adică mai ales fizice, pe care le încearcă celălalt. Ne identificăm ușor cu cel care ne seamănă. Într-o asemenea societate, sentimentul de compasiune va căpăta o amploare și un dinamism inedite: moravurile vor deveni din ce în ce mai blînde.

În același timp, și din aceleași motive, oamenii se vor înstrăina tot mai mult unii de alții. Într-adevăr, tocmai prin diferențele lor acționează ei unii asupra altora în societate și stabilesc legături efective. Din moment ce diferențele sînt considerate ca accidentale, oamenii nu le mai resimt ca meritînd adeziunea lor vitală — servitorul, de exemplu, nu se mai identifică cu serviciul său —, ci doar ca niște roluri pe care le vor putea schimba în viitor sau care, în perioada cînd sînt asumate, sînt compatibile cu o mare varietate de alte roluri. Într-o asemenea societate, indivizii nu ies din ei înșiși — ca să muncească, să iubească, să gîndească, să se roage — decît într-o manieră concepută și resimțită întotdeauna ca reversibilă.

Societatea democratică pune deci față în față oameni care se vor și se simt asemănători, dar care sînt și se simt în mod necesar distincți. „Distincția" lor apare în „diferențele" lor, și aceste diferențe devin mai ales sensibile prin inegalitățile pe care le cuprind și le sugerează; ei sînt

[8] *Ibid.*, vol. II, partea a treia, cap. V, p. 189.

în mod necesar rivali sau concurenți. În fața acestei concurențe, omul democratic poate alege între două strategii. Fie că se străduiește să reducă inegalitatea evoluînd la nivelul concurentului său și, dacă e posibil, depășindu-l; este, ne spune Tocqueville, atitudinea negustorului american. Acesta vede în concurentul său un egal; de aceea, nu acceptă să fie mai bogat, mai întreprinzător, să reușească mai bine decît el. Cum scria deja Montesquieu: „Comerțul este îndeletnicirea oamenilor egali". Dar, în același timp, negustorul american nu se lasă copleșit de „sentimentul asemănării", distinge riguros între el însuși și celălalt, recunoaște obiectivitatea regulii pieții; „acceptă" inegalitatea dintre celălalt și el însuși ca accidentală, desigur, și menită a fi depășită, dar o acceptă. Fie, și aceasta este a doua atitudine deschisă omului democratic, că se lasă cuprins de sentimentul asemănării, se străduiește să reducă inegalitatea, aducîndu-l pe concurentul mai fericit la propriul său nivel sau împiedicîndu-l pe cel care are șanse să fie mai fericit să se distingă de el. Aceste două comportamente sînt conforme cu starea socială democratică, dar cel de-al doilea are tendențial cele mai mari șanse să fie adoptat. Acceptarea concurenței este într-adevăr o dispoziție psihică deosebit de fragilă: ea constă în a accepta și a refuza în același timp inegalitatea. Într-o societate democratică, opinia publică, pătrunsă de sentimentul asemănării umane, privind inegalitățile ca fiind esențialmente accidentale, dacă pot să mă exprim astfel, înclină natural în sensul refuzului, dă natural cîștig de cauză acelei părți a sufletului care refuză inegalitățile, chiar accidentale: să consideri inegalitățile „esențialmente accidentale" înseamnă deja să le refuzi în principiu.

Unde duce refuzarea inegalității, chiar accidentale? Unde duc sentimentul asemănării și dorința de egalitate atunci cînd sînt lăsate în seama forței lor? Cu alte cuvinte, cum poate fi depășită distincția dintre mine și ceilalți, întot-

deauna succeptibilă să-i facă pe ceilalți să apară mai bogați, mai puternici, mai fericiți decît mine? Concepînd și construind, între indivizi, sau mai curînd deasupra lor, un *terț* a cărui rațiune de a fi și misiune să constea în a simboliza, garanta și realiza egalitatea și asemănarea: puterea *centrală*. Aceasta, „fiind în mod necesar și incontestabil deasupra tuturor cetățenilor, nu stîrnește invidia nici unuia dintre ei, și fiecare crede că răpește egalilor săi toate prerogativele pe care i le concede"[9].

Astfel, egalitatea condițiilor produce două comportamente antitetice; gustul concurenței, care poate merge pînă la „eroism" la negustorul american; refuzarea concurenței, care conduce la încredințarea tuturor privilegiilor și tuturor puterilor administrației centrale, pentru a fi sigur că ele nu vor fi posedate sau exercitate de vecin, trăsătură caracteristică a Franței. În viziunea lui Tocqueville, a doua tendință este în mod natural cea mai puternică într-o stare socială democratică, și din acest motiv el descrie gustul concurenței ca pe o trăsătură specific și aproape bizar „americană", și nu ca pe o trăsătură general „democratică"[10].

Ne putem prin urmare întreba unde este cel mai bine realizată adevărata natură a democrației: în Statele Unite sau în Franța? Oare particularitatea istoriei franceze — moștenirea comună a Vechiului Regim și a Revoluției: centralizarea administrativă — este cea care-i împiedică pe francezi să se bucure de avantajele democrației, să facă să funcționeze instituțiile libertății? Sau particularitatea istoriei și moravurilor americane este cea care-i ferește pe americani de consecințele naturale ale stării sociale democratice, și anume de aceeași centralizare?

În orice caz, în America a perceput Tocqueville mai acut amenințarea pe care în ochii săi democrația o face să apese pe cea mai înaltă dintre libertăți, libertatea de a gîndi.

---

[9] *Ibid.*, partea a patra, cap. III, p. 302.

[10] *Ibid.*, vol. I, partea a doua, cap. X, p. 421.

Această amenințare nu ține de instituții, care sînt cele mai liberale din lume. Ea ține de transformarea pe care o suferă însăși activitatea de a gîndi într-o societate democratică. Condiția acestei activități este schimbul intelectual, influența, acțiunea, contactul spiritelor unul cu celălalt. Exercițiul gîndirii presupune că îl consider pe autorul pe care îl citesc, pe interlocutorul care îmi vorbește ca susceptibil să spună adevărul pe care îl ignoram pînă atunci, să răstoarne interpretarea mea despre lume, și deci viața mea. Or, ce se întîmplă într-o stare socială democratică?

„Cît despre acțiunea pe care o poate avea inteligența unui om asupra altuia, ea este în mod necesar extrem de restrînsă într-o țară unde cetățenii, deveniți aproape identici, se văd toți de foarte aproape și, nezărind în nici unul dintre ei semnele unei nobleți și ale unei superiorități incontestabile, sînt neîncetat readuși spre propria lor rațiune ca spre sursa cea mai vizibilă și cea mai apropiată a adevărului. Atunci este distrusă nu numai încrederea într-un asemenea om, ci și tendința de a crede pe cineva pe cuvînt. Fiecare se închide în sine și pretinde să judece de acolo lumea."[11]

Dar acest refuz de a-l asculta pe celălalt nu duce la o vie activitate personală, el distruge doar condițiile acesteia. Într-adevăr, cum ar putea omul democratic, slab și izolat, să-și acorde credit? El este la fel de bun ca oricare altul, e adevărat, dar acest altul este la fel de bun ca el. Nu se poate crede decît pe sine, dar nu-și poate acorda credit. În consecință, el nu are încredere nici în sine, nici în altul, ci în acest al treilea pe care-l formează împreună, toți împreună, el se încrede în mulțime:

„Pe măsură ce cetățenii devin mai egali... tendința de a crede în mase sporește... În timpurile de egali-

[11] *Ibid.*, vol. II, partea întîi, cap. I, p. 12.

tate, oamenii n-au nici o încredere unii în alții, datorită similitudinii lor; dar tocmai această similitudine le dă o încredere aproape nelimitată în judecata publicului; căci nu li se pare plauzibil ca, avînd toți capacități intelectuale asemănătoare, adevărul să nu fie de partea celor mai mulți."[12]

Și Tocqueville poate conchide:

„Nu cunosc nici o țară unde să domnească în general mai puțină independență de spirit și adevărata libertate de discuție ca în America."[13]

Atunci cînd, la sfîrșitul celui de-al doilea volum din *Democrație*, Tocqueville schițează imaginea „noului despotism" care amenință popoarele democratice, el juxtapune sau amalgamează trăsături „franceze" și trăsături „americane", centralizare administrativă și putere sterilizantă a opiniei publice[14].

Trebuie în orice caz subliniată o trăsătură a acestui „nou despotism": *blîndețea* sa. Așa cum am văzut, omul democratic are oroare de violență: el se identifică imediat cu cel care suferă. Cu condiția ca puterea centrală să evite măsurile violente sau pur și simplu brutale — și oamenii care o dețin, oameni democratici la rîndul lor, nu vor fi tentați în mod natural de ele —, ea va găsi cetățeni deosebit de docili. Nu numai că va evita instinctiv acțiunile brutale, dar își va propune spontan ca sarcină pozitivă să-i ferească pe cetățeni de orice prilej de suferință vizibilă, fizică sau morală[15].

---

[12] *Ibid.*, cap. II, p. 18.

[13] *Ibid.*, vol. I, partea a doua, cap. VII, p. 266.

[14] *Ibid.*, vol. II, partea a patra, cap. VI.

[15] „De ce nu îi poate feri în întregime de frămîntarea de a gîndi și de chinul de a trăi?" comentează Tocqueville (*ibid.*).

Scopul legii, așa cum va fi ea dorită de putere și de cetățeni, va fi aproape exclusiv să diminueze ocaziile de suferință vizibilă. A vorbi despre „despotism blînd" sugerează poate o idee inexactă: vom trăi sub despotismul blîndeții.

Montesquieu considerase că principalul merit al liberalismului, ca dezvoltare a comerțului și a luminilor spiritului, alături de separația puterilor, era ușurarea pe care o aducea vieții umane. Regimul liberal era în opinia sa cel care făcea să sufere cel mai puțin natura umană. Rousseau, deja, manifestase asupra acestui aspect o oarecare aprehensiune. Vizîndu-l direct pe Montesquieu, el scrie:

> „*Cunoștințele îi fac pe oameni blînzi*, spune acest filozof celebru, a cărui operă întotdeauna profundă și uneori sublimă respiră pretutindeni dragostea de umanitate. El a cuprins în aceste cîteva cuvinte și, lucru rar, fără emfază, tot ce s-a scris vreodată mai temeinic spre gloria Literelor. Este adevărat, cunoștințele îi fac pe oameni blînzi; dar blîndețea, cea mai demnă de iubit dintre virtuți, este cîteodată și o slăbiciune a sufletului. Virtutea nu este întotdeauna blîndă; ea știe să se înarmeze cînd trebuie cu severitate împotriva viciului, se înflăcărează de indignare împotriva crimei... Brutus era un om deloc blînd; cine ar avea curajul să afirme că nu era virtuos? Dimpotrivă, există suflete lașe și nevolnice care nu au nici flacără, nici căldură, și care nu sînt blînde decît din indiferență față de bine și de rău. Aceasta este blîndețea pe care o inspiră popoarelor gustul Literelor."[16]

Aversiunea sa pentru „indiferența" popoarelor moderne îl conduce pe Rousseau la două atitudini opuse: cînd face elogiul lui „Brutus" sau al „femeii spartane", care știu să-și subordoneze toate sentimentele umane crudelor exi-

---

[16] *Réponse à Bordes*, în *Oeuvres*, Gallimard, Pléiade, vol. III, p. 72.

gențe ale virtuții civice, cînd, dimpotrivă, vede în „milă", în mila sensibilă, cea care se adresează suferințelor corpului, singurul sentiment capabil să depășească separația dintre indivizi caracteristică societății moderne, pentru că este singura care ne permite să ne identificăm cu semenul nostru suferind, vede în blîndețea activă singurul mijloc de a depăși blîndețea indiferenței proprie societăților individualiste. Tocqueville observă că statul și societatea democratică tind natural să se lase călăuzite tot mai mult de o asemenea compasiune.

Va face el atunci elogiul „durității" sau chiar și al „cruzimii", reacționînd la această tendință ca Rousseau față de Montesquieu? Aceasta va fi alegerea lui Nietzsche, nu a sa. El nu sugerează nici o clipă că recursul la „duritate" poate fi un remediu la dezvoltarea excesivă a blîndeții. Constatînd că această dezvoltare, în general influența crescîndă a ideii și sentimentului de egalitate și de asemănare, riscă să degradeze caracterul uman, el recurge la libertatea politică; numai libertatea politică îi face pe oameni să iasă din ei înșiși, îi face să trăiască într-o lume comună, oferă lumina în care să li se judece virtuțile și viciile; numai libertatea politică le permite să se privească în același timp ca egali și distincți. Cu Tocqueville, liberalismul nu se mai bazează pe dezvoltarea necesară și armonioasă a egalității și libertății, el își ascute de acum tăișul în lupta gustului pentru libertate, nu împotriva egalității, desigur, ci împotriva dorinței de egalitate, luptă cu rezultat incert, luptă inegală, deoarece libertatea aparține *artei* democrației, în vreme ce egalitatea aparține *naturii* sale.

Distincția dintre natura și arta democrației se traduce empiric prin distincția dintre democrația ca stare socială egală și democrația ca instituții politice libere. Ea reflectă distincția caracteristică a proiectului liberal originar în care o stare naturală egalitară și fără putere este baza construcției artificiale a guvernării reprezentative; dar ea obli-

gă la o reconsiderare a acesteia. În schema liberală, starea naturală, cu caracteristicile sale, furnizează motivul și condițiile construcției politice, dar astfel își epuizează rolul: ea este *prezumția* acțiunii politice, care e destinată să fie „depășită" de aceasta, de „suveranitatea" sa. Spectacolul democrației îl face pe Tocqueville să reconsidere raportul dintre natură și artă pe care-l presupune liberalismul.

„Dogma" suveranității poporului cere ca fiecare om să nu asculte decît de sine însuși sau de reprezentantul său. Condiția acestei singure ascultări legitime este ca acest om să fie absolut independent. Or, ca membru al societății, el este întotdeauna prins într-o rețea de inegalități sau de influențe — influențele sînt totodată cauză și efect al inegalităților — care pun în pericol această independență. Primul timp al democrației, timpul ei negativ, constă deci în efortul de a distruge aceste influențe pentru ca individul democratic să poată în sfîrșit avea opinii și decide „liber"; adică într-o suverană „autonomie". Primul timp al democrației rezidă în efortul de a constitui o veritabilă „stare naturală" pornind de la care oamenii vor putea să se constituie în sfîrșit liberi într-un corp politic liber. Și asta nu pentru că democrația ar dori propriu-zis să „revină la starea naturală": ea vrea să se întemeieze plecînd de la această stare în sfîrșit atinsă, căci ea vrea să se întemeieze pornind de la indivizi liberi și egali. Timpul firesc inițial al democrației este cel în care ea pregătește condițiile creării singurei societăți legitime, condițiile propriei sale creări.

Spectacolul democrației îi dezvăluie astfel lui Tocqueville că ceea ce liberalismul consideră drept „ipoteză", „dat" sau „presupoziție" a ordinii politice legitime, trebuie să fie căutat, creat sau construit. Starea naturală nu reprezintă începutul istoriei politice a omului, ci este mai curînd sfîrșitul sau cel puțin orizontul ei. Proiectul liberal, dorind să se întemeieze pe egalitatea „naturală", deschide deci esențialmente o *istorie*: istoria eforturilor și progreselor

omului de a stabili artificial, printr-o suveranitate care nu există în natură, această egalitate „naturală" pornind de la care el va putea construi într-o manieră deplin „rațională" sau „conștientă" ordinea politică legitimă. Natura neobosind să producă inegalități, influențe, dependențe, acest „prim" timp se perpetuează neîncetat: bas continuu al democrației, el reprezintă „natura" acesteia, deoarece este condiția oricărei convenții și conferă omului democratic sentimentul că trăiește în „istorie", fiindcă îl face să trăiască în interiorul unui proiect în care este totodată stăpîn suveran și materie docilă.

Remarcă finală

Acest eseu se poate încheia cu Tocqueville, dar, firește, nu pentru că istoria intelectuală a liberalismului ia sfîrșit o dată cu el, ci pentru că a formulat problema societăților liberale în maniera cea mai amplă și mai profundă.

Tocqueville nu dezvăluie totuși niciodată resortul mișcării istorice „irezistibile" pe care o descrie atît de bine. Ici și colo, o remarcă sugerează că, dacă este obligat să răspundă, el va invoca influența pe termen lung a egalității „evanghelice". Analiza pe care o face democrației ne pune totuși pe o altă pistă.

Proiectul democratic plasează omul într-o postură ciudată. El îi atribuie mai întîi o suveranitate ieșită din comun, în virtutea căreia acesta trebuie să aducă la egalitatea naturală toate inegalitățile pe care le produce natura socială, să distrugă toate „influențele" prin care oamenii acționează unii asupra altora. Dar această suveranitate este în același timp foarte umilă: nu știe ce-o să facă omul cu libertatea sa naturală recucerită. Ea nu vrea să știe: el e liber; și este obligată să n-o știe, căci altfel ar fi puterea unei opinii particulare. Omul este totodată suveranul potențial al materiei sociale și speră că, odată această materie redusă la starea sa „naturală", ea va fi, la rîndul ei, suverană, că natura sa se va afirma în imprevizibilul spontaneității sale creatoare. Proiectul democratic presupune deci atît că omul nu se cunoaște deloc pe sine, cît și că se cunoaște perfect, sau că, undeva, în adîncurile „socialului", el „este"

în mod absolut, că, la un moment dat, previzibil sau imprevizibil, al „istoriei", el „va fi" în mod absolut: *homo verus et absconditus*.

Acest dispozitiv democratic este fixat încă de la originile proiectului liberal sau modern așa cum l-am întîlnit la Hobbes. Din moment ce, pentru a scăpa în mod definitiv de puterea acestei instituții religioase ciudate care este Biserica, trebuie să renunțăm să gîndim viața omenească potrivit binelui sau scopului său — întotdeauna vulnerabile la ceea ce am numit supralicitarea Bisericii —, din moment ce, în consecință, puterea din corpul politic nu mai poate fi gîndită ca puterea scopului sau binelui, a unui bine care ordonează ceea ce dă, conform definiției augustiene a grației divine, omul nu se poate înțelege decît „creîndu-se".

Ideea unei „creații" a omului de către el însuși caracterizează ceea ce o interpretare răspîndită numește proiectul „prometeic" al omului modern, care se vrea fiul operelor sale. Biserica sau Bisericile, în general spiritele religioase nu au scăpat ocazia să mustre sever pe numitul om modern pentru o asemenea „trufie", care pretinde să uzurpe atributele divine. Aceasta nu e totuși plauzibilă la o ființă a cărei viață este în mod natural *solitary, poor, nasty, brutish and short*. Într-adevăr, motivul fondator pe care încercăm să-l surprindem aici este invers: el este unul, și îndreptat împotriva intolerabilei trufii de a cunoaște lucrurile celeilalte lumi, care provoacă atîta suferință în lumea noastră. Leviathanul este cel care-i supune pe *children of pride*, „copiii orgoliului".

Cum poate omul să se „creeze" pe sine? Desigur, el nu are nici o „părere", nici o „idee despre bine" ca să dirijeze această creație: asta ar însemna să reînnoiască situația religioasă de care vrea să se elibereze, să restabilească puterea unei „opinii particulare". Își imaginează: ce ar fi el în afara

oricărei societăți, a oricărei religii, pur și simplu om, ce ar fi el dacă nu ar avea încă nici o părere despre sine, nici o idee despre el însuși? Și ce ar face el? Ar fi „natură pură", ar trăi în „starea naturală"; ar fi natura umană, dar nu încă om. Ca să devină om, e nevoie ca această natură să se reflecte sau să se reprezinte: în aceasta constă *Fiat*-ul creator pe care Hobbes îl așază la originea suveranității, cauză eficientă a corpului politic.

Definiția acestei suveranități depinde de interpretarea pe care fiecare autor o dă stării naturale, dar sensul său rămîne același. „Creînd" suveranitatea — dacă nu se poate crea pe el însuși poate crea suveranitatea, suveranitatea *sa* —, omul se divizează: este autorul acesteia și subiectul său. Ea îi exprimă și îi reflectă natura, și în același timp îi definește umanitatea, fixînd regulile binelui și răului potrivit lui Hobbes, creîndu-i ființa morală potrivit lui Rousseau. El trăiește în același timp în natura și în suveranitatea sa, care, articulîndu-se una pe celălaltă, trimițînd una la cealaltă, închid cercul uman, de acum încolo invulnerabil la revendicările „supraomenești" ale religiei.

Religia nu poate face apel la natura sa, care trebuie să ceară autorizarea suveranității; ea nu poate face apel la suveranitatea sa, care nu poate decide nimic singură, sau care nu poate decide decît asupra unor „convenții", întrucît nu este decît expresia naturii sale, întrucît trebuie, la rîndul ei, să ceară autorizația autorului său. Această divizare sau duplicitate garantează că nici un scop, nici un bine nu poate pretinde ceva de la om. Ea nu poate ordona ceea ce dă natura; nu poate da ceea ce ordonă suveranitatea.

Prin urmare, neputîndu-se crea cu propriile mîini, omul se divizează, dă ca sarcină naturii sale să-și creeze suveranitatea, iar acesteia — s-o creeze sau s-o recreeze pe cea dintîi. Presupunînd „starea naturală" sau „societatea" care trebuie să-l creeze, el este întotdeauna deja creat, deoare-

ce trăiește într-un corp politic; afirmîndu-și suveranitatea, cea a „statului", el continuă să se creeze sau să se recreeze în fiecare clipă, fiindcă dă ordine, „legi" naturii sale, societății. Cum el nu există decît în schimbul dintre reprezentant și reprezentat, nu există cu adevărat decît acolo unde nu este, acolo unde se presupune, acolo unde își este propriul autor.

Dorința naturală a omului este să reunifice această duplicitate: el vrea să trăiască acolo unde se gîndește. El se gîndește în natură: vrea ca natura sau societatea să-și fie suficientă, ca legea să-i fie imanentă, ca în practică legile să comande cît mai puțin: se vrea individ din ce în ce mai liber. El se gîndește în termenii legii: vrea ca legea să-și fie suficientă, ca nimic să nu comande în afara legii, ca în practică să existe cît mai puține ordine sau chiar influențe în natura socială: se vrea individ, din ce în ce mai egal. Într-un dispozitiv social în care este guvernat tot mai exclusiv de un stat care guvernează tot mai puțin, omul este din ce în ce mai puțin capabil să primească și să dea bunurile propriei sale naturi: acesta este motivul temerilor lui Tocqueville.

Resortul mișcării istorice moderne apare deci dublu: dorința naturală și proiectul de a se sustrage puterii politice a unei religii care se pretinde revelată; dorința nu mai puțin naturală și proiectul de a se sustrage dispozitivului pe care l-a conceput și realizat pentru ca să satisfacă prima dorință, să înfăptuiască primul proiect. Chiar dacă este plauzibil să presupunem că cel de-al doilea îl continuă natural pe primul, este dificil să discernem, în fiecare etapă a dezvoltării moderne, partea corespunzătoare a unui proiect sau altuia: efectele lor sociale și politice nu se pot diferenția. Mai exact, efortul de a evita divizarea, de a o depăși, o adîncește. Accentuarea unuia din termeni, a naturii sau a legii, îl slăbește în mod necesar pe celălalt, diminuînd

în egală măsură resursele corpului politic. Fiecare „progres", al naturii sau al legii, al societății sau al statului, al reprezentatului sau al reprezentantului, sfîrșește prin a arăta, după o perioadă de iluzie „liberală" sau „statală", că divizarea este încă prezentă, că individul este încă incapabil să o depășească. Alcătuind o lege pe care o vrea suverană absolută a naturii, dar care nu trebuie și nu-și poate găsi argumentele decît în aceasta — iată tema originară a distincției dintre starea naturală și starea civilă, dintre societate și stat, tema originară a guvernării reprezentative —, dispozitivul modern face legea din ce în ce mai mult unică suverană, natura din ce în ce mai liberă, dar și pe una și pe alta tot mai slabe, pînă ce natura și legea nu mai sînt preocupate decît să-și epuizeze reciproc forțele.

Renunțînd, pentru a evita supralicitarea creștină, la ideea „păgînă" că natura este în mod firesc legiuitoare, sau că binele ordonează ceea ce dă, proiectul modern are în vedere o separare riguroasă a naturii și a legii, care nu poate fi imaginată pînă la capăt — ea este „contradictorie" —, dar care poate totuși să fie *voită*: fiecare eșec devine chiar o promisiune de succes, deoarece natura sau legea, societatea sau statul se află întotdeauna acolo ca să furnizeze, se speră ceea ce celălalt termen al cuplului s-a dovedit incapabil să dea. Momentul lui Rousseau ilustrează perfect mecanismul ciudat prin care contradicția sau imposibilitatea proiectului devine motivul pentru a-l continua.

Rousseau dezvăluie această imposibilitate atunci cînd arată că separația dintre natura umană și legea umană, dacă este gîndită pînă la capăt, lasă să se presupună o stare naturală, o natură umană care nu are nimic uman. Dar pentru a pune în evidență eroarea predecesorilor săi care nu au mers suficient de departe în investigația lor, care au considerat drept „om natural" un om deja social sau „legal", el reconstituie o istorie ipotetică a apariției omului pornind

de la non-umanitate, sugerînd astfel că „istoria" putea face să se ivească ceea ce nici natura, nici legea nu erau în stare să dea. Definind libertatea ca pe adevărata natură a omului, definindu-l pe om ca pe ființa ce-și creează propriile legi, el dă naștere convingerii că ceea ce apare drept o problemă insolubilă conține promisiunea unei soluții inedite, el dă naștere voinței de a construi un corp politic care depășește complet, păstrînd-o riguros, separația dintre natură și lege. „Revoluția" va fi întreprinderea politică adecvată noii definiții a omului, cea care îi manifestă în act adevărul.

Națiunea a fost în Europa, timp de un secol și jumătate, forma politică aptă să încarneze această dublă promisiune, cea a „istoriei" și cea a „revoluției". Uneori, ca în Germania, națiunea își dă o definiție „istorică" sau „culturală" care conține, susține și maschează divizarea dintre natură și lege, societate și stat; alteori, ca în Franța, națiunea este întemeiată prin actul revoluționar: debarasați de orice istorie, „francezii" devin cetățeni în clipa în care legea generală este promulgată prin suveranitatea națională. Aceste două mari suporturi intelectuale și afective ale ideii de națiune au dispărut astăzi. Comunismul a dat o lovitură de moarte speranței pe care omul european și-o punea în revoluție. Național-socialismul a distrus siguranța de sine a națiunii europene. Astfel, societatea civilă și statul se regăsesc în nuditatea confruntării lor reciproce, lipsită de sublimul protector al Regelui, Revoluției sau Națiunii. Atunci, îndepărtîndu-ne de profeți, căutăm cuvîntul enigmei europene la artizanii, mult timp neglijați, din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, care știau cel puțin că problema numărul unu este cea a naturii și a legii.

Religia creștină de care ei doreau să apere cetatea este la fel de slăbită ca natura societății noastre civile și legea statului nostru. Dar, în actuala sa slăbiciune, ea ne deter-

mină în continuare să căutăm această separație dintre natură și lege pe care odinioară, atunci cînd era în putere, ne-a obligat mai întîi s-o vrem. *Vis a tergo* care împinge țările din Occident spre o societate „fără religie", ea rămîne încă suverană în extenuarea sa aparentă ca și cum, în trei secole ale unei istorii pe care o numim „accelerată", nu s-ar fi întîmplat nimic.

Cuprins

Introducere de Sorin Antohi 5
Cuvînt înainte 13

I. Europa și problema teologico-politică 21
II. Machiavelli și fecunditatea răului 33
III. Hobbes și noua artă politică 50
IV. Locke, munca și proprietatea 81
V. Montesquieu și separația puterilor 105
VI. Rousseau critic al liberalismului 125
VII. Liberalismul după Revoluția franceză 150
VIII. Benjamin Constant și liberalismul de opoziție 156
IX. François Guizot: liberalismul de guvernămînt 170
X. Tocqueville: liberalismul în fața democrației 188

Remarcă finală 206

Redactor
VLAD RUSSO

Apărut 2003
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

La începutul anilor optzeci, regresul ideologiilor socialiste a făcut să crească interesul și curiozitatea față de liberalism. Lipseau însă, în acea vreme, lucrările noi privitoare la fundamentele istorice și filozofice ale acestui curent de gîndire, lucrările capabile să refacă legătura cu marea tradiție a gîndirii liberale din secolele anterioare. Pierre Manent a umplut acest vid mergînd la izvoare. Împotriva curentului care prezintă liberalismul în primul rînd ca pe o doctrină economică, Manent arată că miezul acestuia nu e economicul, ci religiosul, că liberalismul apărut ca o reacție la războaiele religioase, din necesitatea edificării unui stat neutru, a unei forme politice fără opinie. Este ceea ce face din el leagănul gîndirii politice moderne, însoțitorul constant al vieții intelectuale și politice a epocii noastre.

ISBN 973-50-0375-9

5 948353 001655